AUTHOR:

DENIS, JACQUES
FRANCOIS

TITLE:

HISTOIRE DES
THEORIES ET DES ...

PLACE:

PARIS

DATE:

1879

Master Negative #
92-81075-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Denis, J[acques] 1821-1897.
Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité... 2. éd. Paris, Thorin, 1879.
2 v. in 1. O.

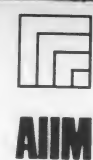
91396

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

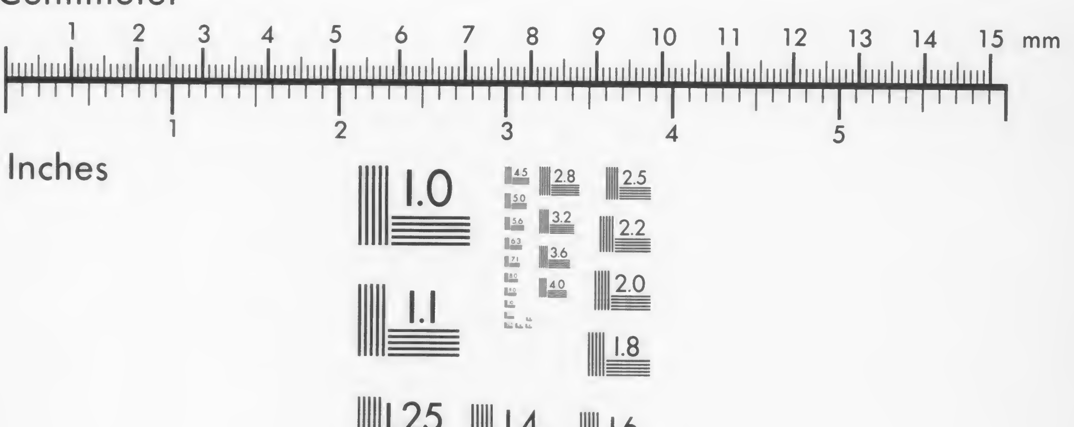
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2-3-93 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

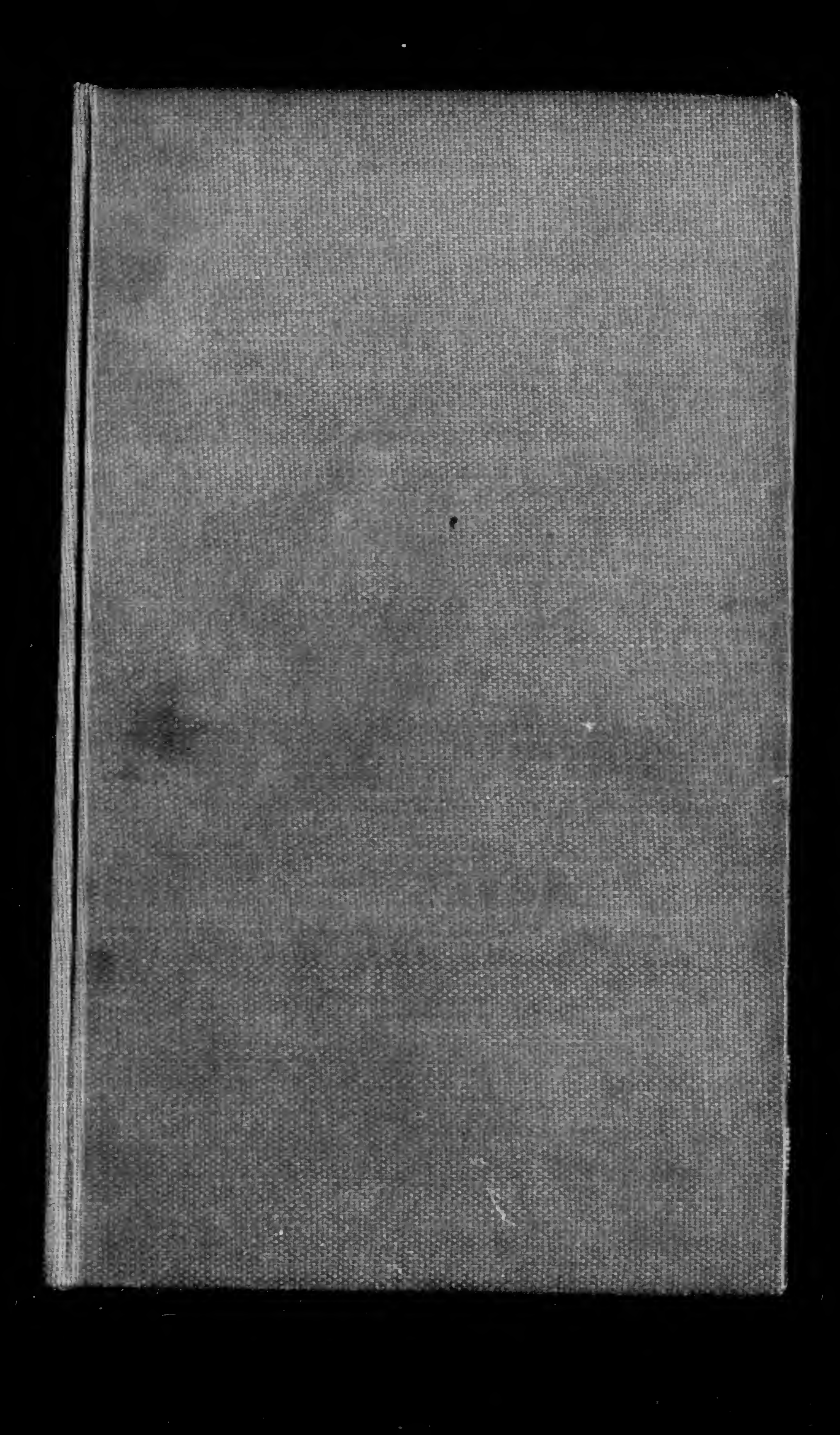
2 VOLUMES
IN 1



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ

TOULOUSE, IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

HISTOIRE
DES
THÉORIES ET DES IDÉES MORALES
DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

J. DENIS

PROFESSEUR DE LITTÉRATURE ANCIENNE A LA FACULTÉ
DES LETTRES DE CAEN.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT
(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES)

Deuxième édition.

TOME PREMIER



PARIS
ERNEST THORIN, ÉDITEUR
Libraire du Collége de France, de l'École normale supérieure, des Écoles françaises d'Athènes et de Rome
7, RUE DE MÉDICIS, 7

1879

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Le présent livre est un mémoire couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Mais l'auteur a usé largement d'un droit que lui laissaient les habitudes libérales de cette académie : il a corrigé et remanié son ouvrage comme il l'entendait, sauf à indiquer les passages où il modifiait non-seulement la forme, mais encore le fond des idées. Il croit d'ailleurs n'avoir fait que développer la pensée qui l'avait dirigé dans son premier travail, et qui, sans doute, lui a valu les suffrages de l'Institut.

Cette pensée était tout entière contenue dans l'épigraphe : « Les hommes se transmettent le flambeau de la vie à la manière des coureurs dans les fêtes sacrées. » L'homme est un, quoiqu'il change sans cesse; la vie morale de l'humanité est une, quoiqu'elle soit dans un perpétuel mouvement : c'est le flambeau que les générations se passent les unes aux autres en courant. Cela est surtout manifeste dans notre Occident. Depuis le jour où quelques braves, à Marathon et à Salamine, ont sauvé avec leur liberté les espérances de la civilisation, il y a un progrès continu, et la liberté brille à

l'origine de ce progrès. Or, de la liberté est née la philosophie, ou cette incessante révolution, qui ne permet pas à l'humanité de s'endormir dans un repos corrupteur et mortel. Certains barbouilleurs de papier, je ne dis pas parce qu'ils n'ont jamais eu l'honneur de penser, mais pour des raisons moins belles encore, en veulent beaucoup à la philosophie. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle les connaît : au temps de Socrate, ils se nommaient Anytus et Mélitus; au temps de Sénèque, Régulus et Suilius; au temps de Voltaire, Patouillet et Fréron; il n'est pas besoin de dire comme ils se nomment de nos jours. La philosophie se rit d'eux et les méprise, parce qu'il n'est donné à personne ni à rien de prévaloir contre la force de la pensée et contre l'expansion nécessaire de la vie.

Partageant la foi du dix-huitième siècle, que les vérités morales, nécessaires à la vie humaine, ne sont le privilége d'aucun temps, d'aucun peuple, ni de personne, j'ai voulu interroger ceux des monuments de l'antiquité que je pouvais aborder par moi-même, et je me suis convaincu, en effet, que les anciens avaient l'esprit et le cœur faits comme les nôtres : partout la même conscience, mais se transformant, se développant, s'étendant d'une manière aussi nécessaire et aussi naturelle que la graine du chêne pousse des racines, un tronc, des feuilles et des rameaux. Dans le monde moral, comme dans le monde physique, il n'y a point de sauts brusques ni de générations spontanées, parce qu'il n'y a point de création nouvelle; on ne saurait constater que des transformations et des développements, suivant une ligne ascendante, dont personne ne peut dire l'extrême limite. Que cela dérange certains préjugés; que des idées et des sentiments, qu'on refuse aux anciens, aient eu l'impertinence de se produire quelques siècles trop tôt pour la paix de certaines opinions systématiques : je n'y puis rien. C'était un devoir pour moi de recueillir fidèlement ce que les anciens ont dit; je n'étais que leur secrétaire ou leur greffier.

J'ai enregistré le mal comme le bien : ce qui donne parfois une physionomie assez nouvelle à des philosophes qu'on est habitué à traiter comme des abstractions ou comme de purs esprits, tandis qu'ils n'étaient que des hommes, qui avaient, ainsi que nous, leurs faiblesses et leurs passions. Est-ce manquer au respect qu'on doit à la gloire philosophique de Socrate, de Platon, d'Aristote et de Plotin, que de dire la vérité, même contre eux? Non; ce n'est que servir ce qu'ils avaient le plus à cœur de voir triompher; c'est marcher sur leurs traces, autant du moins qu'il est donné à tout homme de suivre ces immortels génies. D'ailleurs, il est bon de voir les préjugés et la vérité aux prises, pour se rendre compte de leur combat éternel et pour affermir sa foi dans le progrès et dans l'humanité. C'est par là surtout qu'un livre tel que celui que je publie peut valoir quelque chose.

Mais il est inutile d'insister sur ce que j'ai fait; je cours au-devant d'une objection sur ce que j'aurais dû faire. On peut me reprocher de n'avoir pas traité une question qui semble la conclusion naturelle de mon

livre, je veux dire celle de l'influence des anciennes philosophies sur les origines et sur la formation de la morale chrétienne. On s'apercevra facilement qu'elle a été toujours présente à mon esprit; je ne l'ai donc pas oubliée, mais c'est à dessein que je ne l'ai point abordée en elle-même.

Cette question est, à tous égards, si considérable, que je pourrais me contenter d'en dire ce que Salluste disait de Carthage : « Il vaut mieux n'en point parler du tout, que d'en parler légèrement et en courant. » Il me paraît plus simple et plus digne de confesser ingénument la vérité. Quoique je n'espère rien et que je craigne peu de chose, je ne me sens pas dans une position assez libre pour toucher à de pareils sujets. Si j'acquiers jamais, d'une manière ou d'une autre, cette indépendance si nécessaire à la moralité de l'écrivain et à la foi qu'il peut et qu'il doit inspirer, je ne dis pas que je n'aurai point alors la présomptueuse folie de tenter l'entreprise.

Après ces explications, si je n'avais peur de paraître revenir de l'autre monde, je souhaiterais, comme les vaillants esprits du seizième siècle, bon succès à mon livre et aux vérités que je crois qu'il contient.

J. DENIS.

HISTOIRE DES THÉORIES ET DES IDÉES MORALES DANS L'ANTIQUITÉ.

INTRODUCTION.

Considérations générales. — La Grèce, berceau de la philosophie. — Raisons générales de ce fait. — Religion. — Constitution politique. — Pythagore. — Ses doctrines. — Son Institut politique. — Son influence. — Démocrite. — Ses doctrines. — Progrès de l'esprit grec.

La morale est née avec l'homme; mais il s'en faut de beaucoup que la philosophie ou science morale soit aussi ancienne, et je ne crois pas qu'elle remonte au delà du cinquième siècle avant Jésus-Christ. Celui qui en écrit l'histoire n'a donc pas à percer les ténèbres des religions et des traditions primitives; il peut laisser sans regret sous les ruines de Babylone et de Ninive la science si vantée des Chaldéens; et ce n'est pas à lui de troubler la sagesse de l'Égypte dans les obscurs monuments où il lui a plu de s'ensevelir. Qu'il y ait d'admirables préceptes dans les codes sacrés des Hébreux et des Perses; que les Égyptiens, les Chaldéens, les Phéniciens et tant d'autres peuples n'aient pas absolument ignoré le but et les devoirs de la vie : les Grecs n'en restent pas moins le seul peuple de l'antiquité classique qui ait une philosophie morale. C'est que là seulement l'esprit humain

livre, je veux dire celle de l'influence des anciennes philosophies sur les origines et sur la formation de la morale chrétienne. On s'apercevra facilement qu'elle a été toujours présente à mon esprit; je ne l'ai donc pas oubliée, mais c'est à dessein que je ne l'ai point abordée en elle-même.

Cette question est, à tous égards, si considérable, que je pourrais me contenter d'en dire ce que Salluste disait de Carthage : « Il vaut mieux n'en point parler du tout, que d'en parler légèrement et en courant. » Il me paraît plus simple et plus digne de confesser ingénument la vérité. Quoique je n'espère rien et que je craigne peu de chose, je ne me sens pas dans une position assez libre pour toucher à de pareils sujets. Si j'acquiers jamais, d'une manière ou d'une autre, cette indépendance si nécessaire à la moralité de l'écrivain et à la foi qu'il peut et qu'il doit inspirer, je ne dis pas que je n'aurai point alors la présomptueuse folie de tenter l'entreprise.

Après ces explications, si je n'avais peur de paraître revenir de l'autre monde, je souhaiterais, comme les vaillants esprits du seizième siècle, bon succès à mon livre et aux vérités que je crois qu'il contient.

J. DENIS.

HISTOIRE DES THÉORIES ET DES IDÉES MORALES DANS L'ANTIQUITÉ.

INTRODUCTION.

Considérations générales. — La Grèce, berceau de la philosophie. — Raisons générales de ce fait. — Religion. — Constitution politique. — Pythagore. — Ses doctrines. — Son Institut politique. — Son influence. — Démocrite. — Ses doctrines. — Progrès de l'esprit grec.

La morale est née avec l'homme; mais il s'en faut de beaucoup que la philosophie ou science morale soit aussi ancienne, et je ne crois pas qu'elle remonte au delà du cinquième siècle avant Jésus-Christ. Celui qui en écrit l'histoire n'a donc pas à percer les ténèbres des religions et des traditions primitives; il peut laisser sans regret sous les ruines de Babylone et de Ninive la science si vantée des Chaldéens; et ce n'est pas à lui de troubler la sagesse de l'Égypte dans les obscurs monuments où il lui a plu de s'ensevelir. Qu'il y ait d'admirables préceptes dans les codes sacrés des Hébreux et des Perses; que les Égyptiens, les Chaldéens, les Phéniciens et tant d'autres peuples n'aient pas absolument ignoré le but et les devoirs de la vie : les Grecs n'en restent pas moins le seul peuple de l'antiquité classique qui ait une philosophie morale. C'est que là seulement l'esprit humain

a osé regarder en face et juger librement les principes qui le gouvernaient.

L'érudition dépossédera-t-elle la Grèce de cette gloire en faveur du Haut-Orient? Et ses découvertes nous prouveront-elles que la libre pensée n'est pas si jeune dans le monde? Non; je ne le crois pas. Ce n'est pas seulement parce que l'Inde et la Chine nous seront toujours étrangères par quelque côté, tandis que la Grèce est pour le penseur européen une véritable patrie. Mais l'Inde n'a-t-elle pas interdit la sagesse à quiconque n'est point né de la tête de Brama? La philosophie n'est-elle pas fermée en Chine à quiconque n'a point le loisir de vieillir dans l'apprentissage d'un alphabet? Du moment que la philosophie ne se donne pas à qui veut et peut l'entendre, elle abdique; elle est une science occulte, elle est une religion, elle est un gouvernement, elle est tout ce qu'on voudra : elle n'est plus une philosophie. Ce que la Grèce a pensé, elle l'a pensé non pour elle-même ni pour une caste, mais pour l'humanité tout entière. Libre à tous d'écouter sa parole féconde! Elle la prodigua aux peuples qu'elle vainquit, comme à celui qui la subjugua; et lorsque la pensée moderne hésitait encore au sortir de la scholastique, la Grèce s'éveilla en quelque sorte du tombeau pour l'animer de cet esprit de liberté, qui est l'essence même de la philosophie. Les penseurs grecs furent dans l'antiquité les seuls qui aimèrent la vérité pour elle-même. Ce n'est point aimer la vérité que de l'enfermer dans d'impénétrables sanctuaires et de n'en faire qu'un instrument de fortune ou de domination. Supprimez l'amour pur et désintéressé du vrai : la philosophie périt. Quand on appartient à une caste ou à une classe privilégiée, il faut, sous peine de suicide, respecter les rites et les textes qui font votre force et votre prestige; c'est une nécessité de jurer par la tradition et par la parole du maître. Mais l'homme purement homme, poursuivant la vérité pour la vérité, ne respecte que la raison et ne jure que par la raison. Plus on pénétrera dans la connaissance de l'Orient, plus on estimera la Grèce. Car la Grèce, c'est le mouvement, c'est la vie, c'est la précision et la lumière, c'est la liberté.

Tout semblait l'avoir prédestinée à être le pays natal de la libre pensée. Jamais terre ne fut plus coupée de rivières, de bras de mers, de montagnes et de vallées; vingt petits peuples parlant la même langue et avec un esprit à peu près semblable, mais avec des lois et des institutions différentes, vivaient sur ce sol ainsi divisé. Les barrières naturelles suffisaient pour qu'ils ne se confondissent pas; mais elles n'étaient pas assez grandes pour les empêcher d'agir et de réagir sans cesse les uns sur les autres. De là un mouvement perpétuel, des rivalités et des guerres tous les jours renaissantes, et, parmi tous ces chocs, un continuel échange d'idées. Chaque État particulier, surtout s'il appartenait à la famille Ionienne, était animé d'un mouvement semblable à celui de la Grèce entière. Partout des factions, des luttes, l'agitation de la place publique, et la vie si pleine et si féconde de la liberté. Comment l'intelligence n'aurait-elle pas été toujours en haleine dans un tel pays? Que si vous donnez à ce peuple jeune et neuf une imagination vive et mobile, un amour inné du beau, une intelligence singulièrement pénétrante, il est impossible que la raison n'y arrive pas bientôt de transformation en transformation à la philosophie. Car elle doit mûrir vite dans cette vie ardente et sous le soleil de la liberté. Tout la vivifie, tout l'anime : la religion elle-même est trop diverse et trop indécise pour n'être pas un stimulant plutôt qu'un frein à la pensée. Point de caste sacerdotale; point de livre sacré; aucun dogme arrêté et précis, mais des traditions innombrables, ou la même tradition variant de peuple à peuple et de ville à ville.

Ce fut un bonheur non-seulement pour l'esprit grec, mais encore pour la philosophie. Un sacerdoce mieux constitué eût été oppressif; un dogme plus uniforme et mieux défini se fût imposé avec plus d'autorité, et aurait étouffé la pensée pure à sa naissance. Mais une fois que la philosophie a éclaté dans toute sa force, rien ne peut plus l'anéantir; et toute tradition, tout dogme est tenu de compter avec elle. Un amas de fables héroïques, cosmogoniques et religieuses ne pouvait arrêter longtemps des esprits pleins de sève et de curiosité. Les Orientaux commentent : mais qu'auraient commenté les Grecs? Il eût fallu autant d'interprétations, que la tradition avait emprunté de formes; et comment concilier tant de traditions opposées sur le même personnage mythique ou sur le même dieu? Quel travail seulement pour mettre d'accord Homère et Hésiode! C'était à impatienter des esprits plus patients que les Grecs. Aussi, loin de se perdre dans d'interminables et stériles commentaires, la pensée grecque ne demanda tout d'abord la vérité qu'à cette révélation permanente, que chaque homme porte dans sa conscience. «Pour moi, disait Socrate, je trouve ces interprétations des fables fort ingénieuses, mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail et de raffinement; car alors il faut se résigner à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère, et je vois arriver à la suite les Pégases, les Gorgones, une foule innombrable d'autres monstres plus effrayants les uns que les autres, qui, si on leur refuse sa foi et si on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps. Je n'ai pas tant de loisir. Pourquoi? C'est que j'en suis encore à accomplir le précepte d'Apollon [1]; et quand on en est là, je trouve plaisant qu'on ait du temps de reste pour les choses étrangères.

1. Connais-toi toi-même.

Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires, et je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même; et je tâche de démêler si je suis en effet un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple, qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine.» *

Mais entrons plus avant dans la religion et dans la constitution politique de la Grèce.

Lorsqu'on examine la religion grecque dans les temps historiques, on est tenté de croire qu'elle n'était avec ses cérémonies magnifiques ou charmantes, qu'un ornement et qu'une décoration de la cité; on reconnaît son influence salutaire sur les arts et la poésie, mais on lui refuse toute action sur la pensée et sur les mœurs. Cependant telle est l'unité de la vie du peuple grec, tel est chez tous les peuples l'étroit enchaînement de tous les développements de l'humanité, qu'il est incroyable que ce qui favorisait si heureusement les arts et les lettres, ne favorisât pas aussi la philosophie. A Dieu ne plaise que je défende le polythéisme à quelque peuple qu'il appartienne! mais ne peut-on pas le considérer avec cette impartialité sympathique, qui, par respect pour l'esprit humain, veut comprendre même ce qu'elle réprouve? Or, non-seulement j'affirmerai que le sentiment religieux est souvent très-vif et très-élevé dans Homère, malgré la puérile grossièreté de ses idées sur les dieux; mais j'oserai dire encore avec Hegel, que le polythéisme grec recélait plus de germes de vérité et d'avenir, que la plupart des religions orientales. L'Olympe n'est-il pas déjà le monde de la pensée, opposé et supérieur au monde de la nature? L'Hellénisme a relégué toutes les forces brutes de la matière au plus profond de l'abîme avec Saturne et les Titans, et s'il en a conservé quelques restes dans ses mille

* Platon, t. III, Phèdre, 229, D.

divinités des eaux et des bois, elles sont toutes à un rang inférieur dans la hiérarchie divine. Ce qui domine partout dans la religion de la Grèce comme dans sa littérature, c'est l'homme, c'est-à-dire, l'intelligence et la libre activité. Les proportions de ses dieux sont petites, mais elles ne sont pas monstrueuses, et elles témoignent du sentiment de la mesure et de l'harmonie. Les dieux sont pleins de caprices et de passions; mais ils vivent, ils pensent, ils veulent, ils sont tous marqués du double caractère de la beauté et de l'intelligence. Aussi lorsqu'un philosophe, réunissant en un faisceau tous les rayons épars dans la religion populaire, proclama que c'est l'intelligence qui ordonne et gouverne le monde, la pensée grecque y reconnut-elle aussitôt le Dieu qu'elle pressentait. L'idée du Dieu incompréhensible dans son infinité accable plus l'esprit, qu'elle ne l'éclaire, surtout dans l'enfance des peuples; elle a pour cortége ordinaire le mysticisme inerte, les plus sombres superstitions et la servitude. Rien, au contraire, n'est plus ami de la liberté et de la justice, rien ne relève et ne fortifie plus l'esprit humain, que la conception de l'Intelligence-Dieu. Le culte même devait avoir les mêmes effets en Grèce que l'idée religieuse; il avait je ne sais quoi de riant et d'animé, qui inspirait plus de reconnaissance pour les dons des dieux, que de terreur: la tristesse et l'épouvante sont un poison mortel pour l'enfance des peuples, comme pour celle des individus.

De plus, de quelle conception variée de la vie la religion grecque ne témoigne-t-elle pas? Il semble que tous les principes essentiels de la société s'y soient analysés dans la multiplicité des Dieux et de leurs fonctions. Vesta préside au foyer domestique et à l'établissement de la cité. Cérès, en même temps qu'elle protége l'agriculture, est la fondatrice des lois[1], dont Thémis, qui siége à la droite de Jupiter, surveille l'exécution. Diane inspire la pureté aux jeunes gens et aux jeunes filles. Vénus embellit l'amour conjugal, et c'est elle qui, avec les Grâces, adoucit et concilie les mœurs des époux. La jalouse Junon, si ridicule dans les poëtes, est la déesse des enfantements heureux et de la sainteté du mariage. Si Mars, l'odieux Mars, est le symbole de la force brutale, Minerve représente le courage discipliné et la sagesse. Les hardis navigateurs ont leur patron dans Neptune; les artisans, dans Vulcain; les commerçants et les orateurs, dans Mercure; les artistes, les poëtes et les savants, dans Bacchus et dans Apollon. Quant à Pluton, ce Jupiter souterrain[1], qu'est-il autre chose que l'inflexible justice, qui punit ou récompense, dans l'autre monde, ceux qui l'ont enfreinte ou respectée dans celui-ci? Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est la conception de Jupiter, ce père des dieux et des hommes. Oubliez son histoire mythologique et ne considérez que ses attributions diverses, qu'est-ce que Jupiter? Ce n'est pas seulement le Dieu qui assemble les nuages, qui lance la foudre et qui ébranle l'univers d'un mouvement de ses sourcils: il préside à l'hospitalité, à la bienfaisance, à l'amitié, à l'autorité paternelle, à la piété filiale, aux serments et à la justice, à la vie et à la mort, enfin aux destinées des hommes et des peuples. C'est de lui que nous viennent l'hôte et le pauvre; c'est lui qui communique aux rois la puissance et la gloire; c'est en son nom qu'ils portent le sceptre pour observer et pour faire observer ses lois; c'est lui qui punit les juges prévaricateurs; c'est lui enfin qui pèse dans ses balances les destinées des héros et des nations. Prenez un des principes de l'ordre social, et voyez s'il n'est point représenté par Jupiter. Il y a donc, même dans Homère, une tendance à ramener à lui, comme centre et comme principe, toutes les fonctions des autres

1. Thesmophore ou législatrice, nom de Cérès.

1. Nom qu'on trouve déjà dans Homère, Iliade, IX, 454.

divinités; et lorsque nous le voyons contempler les passions et les agitations des immortels comme des hommes, assis seul à l'écart et se réjouissant dans sa gloire, il nous faut bien oublier le fils de Saturne, pour nous souvenir du Dieu souverain. Au-dessus de Jupiter est le Destin, dont il accepte volontiers les décrets pour les faire respecter des autres dieux. Cette conception est de la plus haute valeur philosophique : elle corrige ce qu'il y a de trop capricieux et de trop personnel dans la liberté des dieux, en les assujettissant, bon gré mal gré, à ce qu'il y a de nécessaire dans les éternelles raisons des choses. De cette liberté en apparence sans règle et de cette fatalité inflexible, de ces deux termes qui paraissent se contredire et s'exclure, les philosophes feront sortir une conception religieuse, plus exacte et plus étendue, que celle de la divinité toute impersonnelle des Indous, ou de la divinité trop personnelle des Juifs*.

Mais qu'on ne s'y trompe pas : si la religion fut si favorable à l'éducation du peuple grec et au développement de la philosophie, ce n'est point par sa propre vertu. Supprimez la liberté qui dominait et vivifiait tout en Grèce, les vérités que contenaient les mythes, y resteront inertes comme dans la religion des Égyptiens; et après avoir servi de règle à l'enfance naïve de la Grèce, ces croyances ne seront plus bonnes qu'à dépraver les âmes par les erreurs dont elles sont mêlées. C'est donc à la liberté, âme et principe de la cité grecque, que nous devons tout ramener.

La liberté, pour un Spartiate ou pour un Athénien, était à la fois l'indépendance nationale et la liberté politique, l'autonomie et l'isonomie[1] : deux choses en elles-mêmes

* Homère, Iliade, I, 5, 174, 178, 238, 279, 354, 397, 421, 517, 503, 526, 544, 581; II, 118, 197, 669; III, 84; VIII, 18, 69, 51; IX, 97, 454; XI, 80; XV, 490; XVII, 176; XVIII, 328; XX, 155; XXIV, 88. Odyssée, II, 69; IV, 236; V, 188, 207; XIII, 2, 3; XIV, 56.

1. Se gouverner par ses propres lois; égalité de la loi pour tous.

essentiellement distinctes. Les petites cités helléniques, pour soutenir leur indépendance et le droit de se gouverner par leurs propres lois, étaient condamnées à une intolérance et à un fanatisme, qui pouvaient centupler l'énergie des citoyens, mais qui trop souvent devaient étouffer toute liberté individuelle. L'homme n'était rien; le citoyen était tout, et l'État pesait sur tous avec une autorité absolue. Cette tyrannie était partout reconnue comme le principe même de la cité. Je sais qu'elle eut quelquefois des effets salutaires, et que, par exemple, un Grec n'aurait jamais vendu ses enfants[1] comme une propriété, parce qu'ils appartenaient plus à l'État qu'à la famille; mais partout où elle ne fut pas contrebalancée par le principe de la liberté, c'est-à-dire, dans tous les États où elle fit une étroite alliance avec l'aristocratie, cette puissance jalouse et sans bornes opprima les facultés de l'individu, et selon l'expression de Rousseau, dénatura l'homme pour renforcer en lui le citoyen. De là, dans l'ordre moral, les conséquences les plus graves, l'estime exclusive du courage ou plutôt de la force militaire, le mépris des arts utiles, la haine de l'étranger, l'impatience des injures et l'ardeur de la vengeance. Ces sentiments ont laissé plus d'une trace dans la morale des philosophes; mais tandis qu'ils y vont toujours s'adoucissant, la généreuse fierté qui en était l'âme, survécut et se transforma dans un sentiment plus élevé : c'est dans la valeur du citoyen que la philosophie grecque apprit la dignité de l'homme. Les écrivains anciens, et à leur exemple, certains modernes ont trop admiré l'espèce de liberté dont je viens de parler, et qui n'est point la liberté véritable, mais une indépendance farouche et une

1. Ils pouvaient vendre leurs enfants dans l'origine, tant que la cité, gouvernée par des rois héroïques ou issus de Jupiter, n'était pas encore proprement la cité. Mais dès qu'elle fut rendue à son vrai génie par l'abolition des royautés héroïques, la cité fit disparaître cette coutume toute barbare.

étroite nationalité. Mais sous ce principe oppresseur en dépit du beau nom qui le décore, commençait à percer un principe plus humain et plus large. Il était avoué généralement en Grèce, qu'il n'y a d'État véritable que par l'égalité de de la loi pour tous; ni de vraie loi, que celle qui commande dans l'intérêt général. Chez les Orientaux, un seul était maître, tout le reste était esclave; et si l'on excepte quelques devoirs et quelques droits si simples, qu'ils existent dès les premiers jours des sociétés, tous les devoirs et tous les droits se réduisaient pour ces peuples à la nécessité d'obéir. On ne reconnaissait en Grèce d'autre maître que la loi; et les droits essentiels des citoyens pouvaient être inconnus, mais non foulés aux pieds par ce maître sans passions ni caprices. La liberté, dès sa première apparition, honore le travail; arrache aux créanciers le droit de s'emparer des débiteurs; met la vie des esclaves à l'abri de la brutalité du maître, et leurs personnes à l'abri de la brutalité de tous; punit le père qui n'a point donné l'instruction et un état à son enfant; nourrit les indigents infirmes, et fait élever aux frais du public les enfants de ceux qui sont morts pour la patrie[1]. Ajoutez que l'esprit vivant dans la liberté, tandis qu'il végète dans la servitude, il est impossible que l'activité des peuples libres n'engendre pas un grand nombre de relations sociales, d'où naissent des devoirs et des droits nouveaux; de sorte que la liberté n'est pas moins favorable au développement de la morale, qu'à celui des lettres, des arts, des sciences, de tous les nobles intérêts et de toutes les hautes facultés de notre nature. Il importe extrêmement, si l'on veut comprendre quelque chose à l'histoire ancienne et ne point blasphémer ce qu'il y a de plus saint après la vertu, de bien distinguer les deux espèces de liberté que je

1. Toutes lois athéniennes : Samuel Petit, p. 123, 238, 239, 244, 256, 667, 669.

viens d'indiquer. Leur antagonisme remplit toute l'antiquité grecque. Dans la politique, il se mêle à la rivalité d'Athènes et de Sparte, et produit ces crimes et ces fureurs qui déshonorèrent les plus beaux temps de la Grèce; dans la philosophie, il est la cause des plus graves erreurs d'Aristote et de Platon : il altère, il brouille toute la morale jusqu'à la venue du Stoïcisme.

Lorsque la réflexion commença en Grèce, le principe démocratique, qui devait faire la vie de ce pays et de sa philosophie, n'était pas encore irrévocablement fixé. Nous rencontrons dans presque toutes les villes la lutte acharnée de l'aristocratie contre le peuple ou contre les tyrans populaires. C'est l'époque des législateurs, des sages et des poëtes gnomiques ou sentencieux. Voilà les seuls maîtres de la sagesse pratique. Quant aux philosophes, soit prudence, soit entraînement vers d'autres objets, ils ne s'occupent pas, en général, des choses morales et politiques. Un seul nous est signalé comme moraliste : c'est Pythagore. Encore ne doit-il entrer dans cette histoire qu'à titre de précurseur de Platon et de son spiritualisme; car son Institut forme plutôt une secte moitié théocratique et moitié politique, qu'une école. Et Pythagore, qu'est-il lui-même? Un personnage presque fabuleux, qui appartient plus à la légende qu'à l'histoire. Toutefois, on ne peut guère douter qu'il n'ait existé et qu'il n'ait fondé une secte célèbre, qui subsista jusque dans l'éclat de l'Académie et du Lycée, et dont même les spéculations obscures et mystérieuses finirent par s'allier au Platonisme et aux traditions orientales dans la dernière école philosophique de l'antiquité.

Aucune école ne joua donc un rôle plus long dans la philosophie ancienne, et l'on croirait qu'à ce titre le Pythagorisme doit occuper une large place dans l'histoire des idées. Malheureusement il est impossible de suivre ses pre-

miers pas et ses progrès. Archytas, Philolaüs, Lysis, Timée et tant d'autres n'existent pour nous que comme noms propres : il y a une école; il n'y a point de philosophes. D'un autre côté, les doctrines de ces espèces d'initiés sont un problème pour l'érudition moderne. Porphyre et Jamblique nous ont transmis plus de fables que de doctrines; et, parmi les nombreux textes conservés par Stobée, quelle critique serait assez sûre pour discerner ceux qui sont authentiques de ceux qui ne le sont pas? Quelle main assez savante pour oser faire dans les textes inauthentiques le partage de ce qui appartient en propre au Pythagorisme, et de ce qu'il dérobait aux écoles postérieures? Mais nous trouvons dans Porphyre un aveu, qui peut nous dispenser, à cet égard, de toute recherche comme de tout regret. « Ce que Pythagore enseignait à ses disciples, écrit-il, on ne peut le dire avec certitude : tant ils ont gardé un profond et religieux silence..... Lorsque la mort et la dispersion vinrent frapper les Pythagoriciens, la science abandonna les hommes, parce que les initiés la gardèrent dans leurs cœurs sans la communiquer. Il n'existait aucun écrit de Pythagore, et ceux de ses disciples qui échappèrent à la mort, comme Lysis et Archippus, ne conservèrent que d'obscures et faibles étincelles de sa philosophie.[1] » C'est dans les Vers dorés et dans les rares citations de Platon et d'Aristote qu'on peut trouver avec certitude quelques-unes des idées élémentaires du Pythagorisme.

Il y a dans les choses deux principes, l'unité et la dualité, le fini et l'indéfini, et, pour parler un langage plus métaphorique, le droit et l'oblique, le jour et les ténèbres. A l'unité et au fini correspond le bien; à la dualité et à l'indéfini, le mal. C'est de l'unité que dérivent le nombre, la proportion de l'harmonie, et le bien n'est autre chose

1. Porphyre, Vie de Pythagore, chap. 19, 57, 58.

dans la nature que l'ordre. C'est de la dualité que vient la disproportion, le manque d'harmonie et de mesure, et le mal n'est autre chose dans le monde que le désordre. Lors donc que l'unité l'emporte, dans les êtres animés et intelligents, sur la pluralité, il y a bien, parce qu'il y a concert et accord entre les différentes parties de leur nature. C'est un mal, au contraire, que la pluralité et l'indéfini dominent. L'harmonie n'est point l'unité, mais elle en est la ressemblance; et c'est pourquoi la vertu n'est pas le bien même, mais quelque chose de bon. Les êtres imparfaits doivent, autant que possible, imiter Dieu, qui est l'unité absolue. Dieu seul est sage; les hommes ne peuvent être que philosophes ou amis de la sagesse. *

Les Pythagoriciens distinguaient dans l'homme l'âme animale, qui réside dans le cœur, et l'âme raisonnable, qui réside dans la tête; l'une qui tient de l'infini et de la dyade, et l'autre qui est de la nature de l'unité. C'est la raison qui doit toujours tenir les rênes de l'âme; les appétits et les passions sont faits pour obéir. De là naît l'empire sur soi-même ou l'égalité d'âme. On apprend à commander à la gourmandise, au sommeil, à la luxure et à la colère; on s'habitue à supporter doucement les hommes et la fortune. Maître de ses désirs, on échappe à l'injustice et à la témérité; on ne fait que ce qui est juste; on n'entreprend que ce qu'on sait faire; on ne commence rien dont on puisse par la suite se repentir, et l'on demeure ferme dans ce qu'on a une fois entrepris. Mais l'avantage le plus précieux de la tempérance, c'est de ramener l'âme en soi et de l'élever jusqu'au principe de la vérité. L'âme de l'intempérant accepte à la fois le faux et le vrai; elle est incapable de rien retenir. Aussi les Pythagoriciens la comparaient-ils à un

* Arist., Mét., liv. I, chap. 5; Éthique à Nicomaque, II, 5. Diog., Pythagore, §. 8, §. 25, 55, 33. — Préface, §. 12.

tonneau percé [1], à cause de son avidité insatiable et de sa mobile crédulité. Il faut donc exercer une continuelle surveillance sur son âme. « N'abandonne pas tes yeux au doux sommeil, disent les Vers dorés, avant d'examiner par trois fois les actions de ta journée. Quelle faute ai-je commise? Qu'ai-je fait? A quel devoir ai-je manqué? Commence par la première de tes actions et parcours ainsi toutes les autres. Reproche-toi ce que tu as fait de mal, et jouis de ce que tu as fait de bien. C'est le seul chemin qui conduise au bonheur et à la vérité. » *

Appliquant ces principes à la politique, les Pythagoriciens penchaient vers l'aristocratie. Comme la raison doit dominer dans l'homme sur le corps et les passions, de même il est juste que les nobles, c'est-à-dire les meilleurs, c'est-à-dire les plus raisonnables, dominent dans l'État sur la multitude, qui représente le corps et le principe sensible. Les seules choses qui nous restent certainement de cette politique, sont un commencement de théorie sur la justice et quelques vues sur l'amitié ou la communauté. La justice, que les Pythagoriciens appelaient le premier nombre carré, est une rétribution égale et réciproque. Celui qui a fait du mal à un autre, doit souffrir le mal qu'il a fait. Le talion, dit Aristote, paraît à quelques-uns la justice absolue, et les Pythagoriciens définissent le droit : « Souffrir d'un autre ce qu'on lui a fait. » Il faut donc rendre le bien pour le bien, le mal pour le mal. Mais nous trouvons dans les Vers dorés plus d'un précepte qui contredit cette conclusion. Si, dans l'ordre universel, il est impossible que les peines que nous faisons aux autres ne retombent pas sur nous-mêmes; et si, dans l'ordre politique, la loi rend le mal pour le mal, les

1. Jeu de mots intraduisible : *pithanos*, crédule; *pithos*, tonneau. Platon, Gorgias, p. 493.

* Aristote, *Magna moralia.*— Diog., §. 30. Vers dorés, *passim.*

particuliers, au contraire, doivent s'attacher à ne jamais nuire, à supporter patiemment les torts et les injures, à faire enfin tout le bien qu'ils peuvent. Car ici la puissance est voisine de l'obligation et de la nécessité. Quant à la haine et à la vengeance, il faut toujours les éviter. «La discorde, née avec les mortels, disent les Vers dorés, les accompagne et les blesse invisiblement; on ne doit pas lutter contre elle, mais la fuir en cédant.» Que si la justice est une exacte réciprocité, tous les engagements doivent être mutuels. Si l'homme exige de la femme le respect de la foi conjugale, il ne doit pas la violer lui-même. Les autres engagements ne sont gravés que sur des tablettes ou des colonnes; les engagements des époux sont scellés par la communauté des enfants. L'un et l'autre doivent se souvenir que les dieux mêmes ont reconnu la dignité de la femme, lorsqu'ils ont daigné consacrer chaque âge de sa vie par le nom d'un dieu. Ne s'appelle-t-elle pas Corê [1], lorsqu'elle est vierge; Nymphê, quand elle est mariée; Mêter, quand elle a enfanté; Maia, quand elle arrive à la vieillesse. Il faut ajouter que non-seulement chacun doit éprouver ce qu'il fait aux autres, mais qu'il doit encore être traité selon sa dignité. Dans la vie humaine et dans les cités, comme dans le monde, ce qui précède l'emporte en honneur sur ce qui suit, l'aurore sur le soir, les dieux sur les démons, les démons sur les hommes, et, parmi ces derniers, les parents sur les enfants, les vieillards sur les jeunes gens, les aînés sur leurs cadets, ceux qui enseignent sur leurs disciples.

Mais il faut qu'à tous ses degrés la justice soit adoucie et tempérée par l'amour. C'est avec bienveillance que les vieillards doivent reprendre les jeunes gens; et les hommes faits, les enfants, se rappelant que l'enfance est surtout

1. Korê et Mêter, noms de Proserpine et de Cérès. Maia, en dorien, vieille femme. Maia est, dans la fable, la mère de Mercure.

aimée des dieux. C'est avec amour que l'homme doit regarder la femme, qu'il a arrachée au foyer paternel et conduite dans sa maison comme une suppliante sous la protection et sous les regards des dieux. C'est avec amour que la femme obéira à son mari, considérant que ses parents lui ont permis d'aimer son mari plus qu'eux-mêmes, qui sont les auteurs de ses jours. La justice est le commencement de l'égalité politique; l'amitié en est l'achèvement. Les sociétés ne sont que des communautés, et ces communautés ne sont parfaites que par l'amitié, qui est une égalité. Mais pour qu'il y ait égalité absolue, il faut qu'on ne considère rien comme sien : tous les biens sont communs entre amis. C'était d'ailleurs quelque chose de viril que cette amitié des Pythagoriciens; elle tendait plus au perfectionnement de l'objet aimé qu'au sentiment. Il faut aider les autres, disaient-ils, à charger leurs fardeaux et non à les porter. Que si, malgré l'amitié et les muses, il s'élevait quelque différend entre ses disciples, Pythagore ne voulait pas qu'ils s'endormissent sur leur colère; quand, par hazard, ils s'étaient disputés et fâchés les uns contre les autres, ils devaient se réconcilier en se donnant la main et en se saluant avant le coucher du soleil. Nulle secte ne recommanda plus et ne pratiqua mieux l'affection et la bienveillance mutuelles. Ses adeptes étaient persuadés que l'amitié est la condition indispensable de la société, comme elle est le lien de toutes les vertus.*

C'est une chose remarquable que cette idée de la société fondée sur l'égalité dans la justice et dans l'amour. Une telle théorie appartient en propre à la Grèce, parce que

* Aristote, Éth. à Nicom., V, 8; IX, 8. Économiques, I, 4. — Diog., §. 3; 11, 33. — Porphyre, Pythagore, §. 33. — Jamblique, VIII, §. 37; X, §. 51; XI, §. 54, 56. — Vers dorés, *passim*. — Quintilien, IX, chap. 4. — Plutarque, *De Iside et de Osiride, de fraterno amore*. — Simplicius, sur Épictète, chap. 30.

c'est le pays où l'on connut le mieux les fonctions du citoyen et la fin des sociétés politiques. A peine esquissée par Pythagore, elle sera reprise par tous les grands moralistes grecs, aussi bien par Aristote que par Platon, jusqu'à ce qu'elle aboutisse dans le Stoïcisme à l'égalité et la charité universelles. Mais elle n'est bonne dans le Pythagorisme que pour une petite secte. Je ne sais si les circonstances le forcèrent de mettre tout en commun, biens, pensées et sentiments; mais, à coup sûr, les principes féconds qu'il contient, ne se développeront que sous l'influence de la liberté et par la raison individuelle, en dehors de toute communauté.

Les sectes communistes ont toutes été religieuses dans l'antiquité, et le Pythagorisme tient encore par ce côté aux mystères. Seulement les dogmes qu'il admet sont plus que des interprétations des croyances populaires. Le premier est l'unité de Dieu, et le second, l'immortalité de l'âme. Dieu est la monade suprême, d'où sont sorties l'unité et la dualité, principes de tout nombre et de toute proportion. Au-dessous de ce Dieu premier sont les démons et les héros; mais Dieu est toujours la loi suprême qui, du centre, produit tout le reste. Aussi le comparait-on à un cercle, dont le centre est partout, et la circonférence, nulle part. Nous sommes loin de la théologie d'Homère et d'Hésiode, et, si l'on en croit Diogène, c'est de Pythagore que datent les premières attaques contre la religion du peuple et des poëtes. Pythagore n'avait-il pas vu Homère et Hésiode punis dans les enfers pour tout ce qu'ils avaient débité sur les dieux? Les Pythagoriciens se formaient une si haute idée de la divinité, qu'ils ne voulaient même pas qu'on prît son nom à témoin. Le Dieu suprême ne peut être adoré que par des âmes pures. Il faut éloigner des sacrifices qu'on lui offre le sang et les victimes; c'est à haute voix qu'on doit le prier,

et non pas à la dérobée, comme si l'on pouvait adresser à cet être souverainement bon des prières qu'on rougirait de faire à des hommes. Celui qui honore et aime Dieu comme il convient, ne quittera ce monde que pour monter, pur et dégagé de toute matière, dans l'éther céleste d'où l'âme est émanée. «Quand tu auras abandonné tes dépouilles mortelles, disent les Vers dorés, tu t'élèveras dans l'air libre, et tu deviendras un Dieu immortel et incorruptible; la mort n'aura plus d'empire sur toi.» Quoiqu'on ne trouve aucune trace de la transmigration des âmes, ni dans les Vers dorés ni dans les nombreux préceptes symboliques de Pythagore, la métempsychose est incontestablement une doctrine pythagorique. Mais il y a deux manières de l'entendre : ou bien les âmes passent d'un corps dans un autre indifféremment par une nécessité naturelle, ou bien il y a dans cette transmigration récompense ou châtiment. Dans ce dernier cas, elles peuvent être rémunérées et punies de deux manières, soit qu'elles se rendent en sortant du corps humain dans des corps d'animaux plus ou moins parfaits, plus ou moins vils, selon leurs vertus ou leurs vices[1], soit qu'elles vivent heureuses ou malheureuses dans un autre monde et pendant un temps déterminé, jusqu'à ce qu'elles reviennent animer de nouveaux corps sur la terre, après avoir bu les ondes du Léthé[2]. C'est probablement cette dernière doctrine qui était développée dans un livre fort ancien sur les enfers, et attribué à Pythagore. Mercure, y est-il dit, tire les âmes du corps et de la terre, et conduit celles qui sont pures au ciel. Les autres sont livrées aux Furies qui les tourmentent et les enchaînent avec des liens indestructibles. Quoi qu'il en soit, Pythagore, en admettant l'hypo-

1. Voyez le Timée de Platon.

2. Platon, République, liv. X, mythe de Her l'arménien. Virgile, Æneide, liv. VI.

thèse de la métempsychose, ne la séparait pas de la relation rationnelle, qui doit exister entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur. Nous sommes heureux par la vertu, et misérables par le vice, et dans ces deux cas c'est nous seuls qui nous faisons notre sort dans cette vie et dans l'autre. «Tu connaîtras, disent les Vers dorés, que les hommes sont eux-mêmes les artisans de leur malheur. Infortunés! ils ne savent pas voir les biens qui sont sous leurs yeux; leurs oreilles se ferment à la vérité qui leur parle. Combien peu connaissent les vrais remèdes de leurs maux! C'est ainsi que la destinée blesse l'entendement des humains! Semblables à des cylindres fragiles, ils roulent çà et là, se heurtant et se brisant les uns contre les autres.» Ils ne veulent pas voir que le bonheur consiste dans la vertu, et qu'il est tout en eux-mêmes.*

On pourrait trouver bien d'autres développements dans Philon le juif, dans Stobée, dans Plutarque, dans Saint-Justin, dans Clément d'Alexandrie, et surtout dans Porphyre et dans Jamblique. Mais ce sont des idées prises dans les Pythagoriciens postérieurs à la grande époque philosophique de la Grèce. Or, persuadé que Platon, qu'Aristote, que Speusippe et Xénocrate s'étaient approprié les opinions importantes du Pythagorisme avec quelques légères modifications, on retrouvait dans Pythagore tout ce que les plus célèbres philosophes avaient pensé. Et c'était chose facile : sous ces formules mathématiques, dont on avait perdu le sens, sous ces symboles et ces sentences énigmatiques, que chacun interprétait à son gré, on mettait indifféremment, et sans trop de violence, Platon et Aristote. Mais cela précisément témoigne plus de l'indécision de la doctrine primitive, que de sa profondeur et de son étendue. Le Pythagorisme n'est

* Stobée, *Eclogæ*, liv. I, chap. 2, §. 28. — Diog., §§. 21, 22, 23, 25, 32. — Aristote, De l'âme, liv. I, chap. 3. — Diogène, §. 31. — Vers dorés, *passim*.

encore qu'une ébauche, et même, il faut le dire, c'est à peine une philosophie. «Né de l'Orient, selon le mot de M. Cousin, il en retient presque tous les caractères : il enseigne par des symboles; il parle par des images; il écrit en vers; la philosophie de cette époque est sur un trépied; au lieu de raisonner, elle rend des oracles.»

Aussi fallait-il être initié pour la comprendre. Il y avait des épreuves à subir avant d'être instruit de ses mystères; on s'engageait à ne pas divulguer aux profanes les secrets de la secte; on jurait par le maître, dont les paroles étaient autant de voix divines. On n'était d'abord qu'auditeur : à ce degré de l'initiation, il fallait écouter et se taire. L'enseignement était tout en symboles; le maître vous jetait quelqu'une de ces courtes sentences, assez claires pour ne pas rebuter, assez obscures pour faire travailler l'esprit, et il livrait ensuite chacun à ses propres pensées. Cette pratique devait avoir pour effet d'abattre l'orgueil qui abonde dans son propre sens, de plier les âmes à la règle, de les assouplir à la foi, et de faire plutôt des croyants que des philosophes. C'est au même but que tendaient les austérités, les jeûnes et les privations de toute sorte, qu'on s'imposait dans cette école pour se purifier. Mais Pythagore ne voulait pas moins adoucir les âmes que les exalter. De là cette coutume de chanter certains hymnes le matin et le soir, en s'accompagnant de la lyre. «Avant de se livrer au sommeil, nous dit Jamblique, les Pythagoriciens purgeaient leurs âmes des troubles de la journée et du bruit des affaires par des chants particuliers, qui amenaient un sommeil tranquille, accompagné de bons rêves. Le matin, quand ils se levaient, ils chassaient la pesanteur qui reste du sommeil, et commençaient gaîment la journée par d'autres chants.» Après les épreuves, qui duraient plus ou moins, mais au plus cinq ans, si celui qui se présentait paraissait indigne d'être initié, on lui élevait un tombeau comme à un mort, et toute communication était rompue avec lui. S'il était, au contraire, digne d'entrer dans la secte, il faisait don de tous ses biens à la communauté pour tout le temps qu'il y restait, et riche ou pauvre, il était l'égal des autres frères[1]. Puis, selon ses capacités, il était économe, politique ou philosophe; mais dans tous les cas, il participait aux études morales ou scientifiques des autres Pythagoriciens. Les femmes enfin n'étaient point exclues de cette société politique et religieuse.

C'est par cet Institut que Pythagore s'acquit une grande autorité dans certaines cités de la Grande-Grèce et de la Sicile. Mais il nous paraît que les résultats de cette influence politique durent être aussi vains qu'ils sont obscurs. Pythagore ne put avoir pour disciples les législateurs Numa, Zaleucus et Charondas, puis qu'il leur est postérieur de plus d'un siècle. Que nous importe d'ailleurs qu'il ait rendu pour un moment la liberté ou plutôt le gouvernement aristocratique à Crotone, à Sybaris, à Catane, à Rhégium et à quelques autres villes. Ce qu'il y a de certain, c'est que rien n'était plus contraire au génie grec, que son Institut moitié religieux et moitié politique. J'accorde et je tiens pour vrai historiquement, que les Pythagoriciens jouèrent un rôle condérable dans la lutte si vive de l'aristocratie et de la démocratie, et qu'ils contre-balancèrent un moment la fortune des tyrans populaires. Mais outre qu'on ne voit point là l'influence d'une doctrine, cette influence ne pouvait être durable. Pour qu'elle le fût, il aurait fallu que la théocratie et l'aristocratie fissent une alliance intime et absolue. Mais du moment que la théocratie voulait régner seule, elle soulevait contre elle, non-seulement le peuple, mais encore toute la partie de la noblesse, qui était demeurée à la porte de l'Institut. On peut voir dans Homère combien l'esprit grec

1. Expression pythagoricienne que nous a conservée Diodore de Sicile.

fut de tout temps impatient de la domination des prêtres. Qu'était-ce donc, lorsque, dans ces villes de la Sicile et de l'Italie, la démocratie était partout frémissante, partout assez forte pour imposer aux nobles le joug des tyrans? Le Pythagorisme ne parut qu'une conspiration, et comme il n'y avait rien qu'on redoutât plus dans les cités grecques que les associations politiques ou les hétairies, il fut impitoyablement poursuivi, et ses sectateurs, exterminés. Cette destruction de la confrérie pythagorique fut un bonheur. Car ce n'était pas seulement le peuple et la noblesse, qui étaient ici en présence; c'était l'Orient et la Grèce, la tradition et la pensée, la servitude et la liberté, le génie de la théocratie et le génie de l'humanité. La Grèce et la civilisation n'avaient pas besoin de prêtres ou d'inspirés pour résister aux barbares de l'Afrique et de l'Asie : elles avaient besoin d'hommes libres et de soldats.

Il fallait que le Pythagorisme fût détruit comme corporation, pour qu'il rendît comme doctrine des services à la pensée. Il sortit alors de l'ombre des sanctuaires pour vivre à la lumière du soleil, et l'on vit partir des ruines de l'Institut les premières lueurs du spiritualisme. Épicharme en fit retentir sur le théâtre les plus nobles maximes. Empédocle le divulgua en le mêlant avec ses rêves. Xénophane et Parménide en tirèrent la conception de la simplicité absolue de l'Être premier, et je ne doute pas que l'idée du Dieu-Intelligence n'ait passé des doctrines pythagoriques dans la physique d'Anaxagore. D'un autre côté, ce fut à l'exemple des mathématiciens d'Italie, que les physiciens Héraclite et Démocrite traitèrent de la politique, c'est-à-dire, de la science même de l'homme. Ainsi le Pythagorisme fut l'origine du spiritualisme moral dans l'antiquité; il fut le promoteur de la philosophie de l'homme dans l'école toute physique d'Ionie: Voilà sa véritable et salutaire influence.

Laissons de côté Héraclite : il n'a fait que répéter Pythagore, tantôt précisant sa pensée, tantôt l'enveloppant des obscurités d'un langage insolite et bizarre. Mais il n'en est pas ainsi de Démocrite. Il est l'opposé de Pythagore en morale, comme de Parménide en métaphysique. C'est lui qui fonda la morale sensualiste, et, de plus, il est de tous les penseurs avant Socrate celui dont le système est je ne dis pas le plus vrai, mais le plus complet, le plus clair, le plus rigoureux et le plus philosophique : à ces titres, il mérite une place dans l'histoire de la philosophie morale.

Le souverain bien de l'homme est, selon lui, la tranquillité de l'âme et non la volupté. L'agréable est sans doute la mesure de l'utile et du bien; mais il n'est rien, séparé de la tranquillité d'esprit, puisque le bien tourne toujours en mal dans les âmes mal réglées. Il ne faut point placer nos plaisirs dans les choses périssables et qui dépendent des hommes ou de la fortune : ce n'est qu'en nous-mêmes que nous devons mettre notre bonheur. Il n'habite ni dans les grands troupeaux, ni dans les amas d'or, ni dans les honneurs et le pouvoir : une âme pure est seule la demeure du Dieu. Quant au méchant, s'il pouvait voir à nu son propre cœur, il n'y trouverait qu'un amas et comme un trésor de maux. Ainsi le bonheur est la fin de toutes nos actions, et il consiste tout entier dans la bonne disposition d'une âme constamment satisfaite et tranquille. La sagesse (et c'est là ce qui fait son prix), ne s'émeut de rien, ne s'éprend et s'étonne de rien.

Mais pour arriver à cette tranquillité bienheureuse, il faut être tempérant; car la tempérance augmente et aiguise le plaisir, et les jouissances les plus rares sont celles qui nous touchent le plus. Au contraire, si l'on passe la mesure, les choses les plus agréables deviennent les plus pénibles. Elles fatiguent et épuisent le corps, et l'exposent à

mille maladies douloureuses. Ceux d'ailleurs qui courent après les plaisirs du corps jouissent dans un moment très-court, mais de nombreux et de longs soins en sont la triste suite. Ils sont toujours tourmentés du désir des objets qui font un moment leur joie : lorsqu'ils ont atteint ce qu'ils souhaitent, la volupté s'enfuit à tire d'aile, mais le besoin reste avec l'impuissance de jamais le satisfaire et l'assouvir. Et puis, pour satisfaire les passions et le luxe qui en naît, il faut de grandes richesses; or, comme la gangrène est le pire des ulcères, la pire des maladies de l'âme est l'avarice, qui ne se saurait rassasier. Si l'on désire beaucoup, la richesse paraîtra indigence; si l'on désire peu, la pauvreté équivaudra à la richesse. Celui-là est fortuné, qui, n'ayant que peu, vit joyeux et content, tandis que c'est être infortuné de désirer encore et de s'attrister au milieu de l'abondance. La tempérance se confond en général pour Démocrite avec le courage; être courageux, dit-il, ce n'est pas seulement vaincre les ennemis, mais surtout c'est être plus fort que les passions et les voluptés : combien d'hommes commandent dans les États, qui sont cependant esclaves de quelque femme? Quoiqu'il regarde comme une folie de se charger de beaucoup d'affaires, soit privées, soit publiques, il n'en estime pas moins l'action et un sage déploiement de ses forces. Les travaux, dit-il, valent mieux que l'oisiveté, quand les mortels obtiennent ou espèrent atteindre l'objet pour lequel ils travaillent. Et d'ailleurs, les fatigues volontaires ont cela d'excellent, qu'elles nous apprennent à supporter plus facilement celles qui sont involontaires et imprévues. Au courage et à la tempérance il faut joindre la justice. Elle nous inspire la paix du cœur, et le terme de presque toutes nos calamités est dans la fuite de l'injustice. Une âme adonnée au mal laisse toujours prise au malheur : attachée à ses propres intérêts, sans s'inquiéter du préjudice d'autrui, elle croit facilement ce qu'elle désire, et se précipite par son impétuosité aveugle. Rarement l'injustice est impunie; et l'espoir d'un gain illégitime est presque toujours le commencement d'une perte et d'un malheur. A ces considérations purement égoïstes, Démocrite en ajoute quelques autres d'un ordre plus relevé. Quand tu serais seul, dit-il, quand personne ne devrait jamais savoir ce que tu vas faire, ne commets pas plus une injustice que devant un grand nombre de témoins. Apprends à te respecter plus toi-même que tous les autres. Or, faire ou dire du mal est indigne de toi. Même il faut défendre de toutes ses forces ceux qui sont injustement attaqués : cela est juste et bon; le contraire est injuste et mauvais. Mais que seraient la tempérance, la justice et le courage sans la prudence? Les biens eux-mêmes sont pour l'homme des sources de maux, s'ils ne sont pas gouvernés par la raison et si l'on ne sait point les porter. Alors l'audace et la témérité président au commencement de nos actions; mais la fortune en domine la fin. Nous cherchons le bien, et nous trouvons le mal que nous ne cherchons pas. D'un autre côté, les espérances du sage peuvent seules se réaliser, mais celles de l'insensé sont impossibles; car elles sont contraires à la raison. Or, comment sera-t-il heureux et tranquille, celui dont les vœux sont sans cesse frustrés? Démocrite ajoute : Respecte ta raison, et impose cette loi à ton âme, de ne jamais rien faire, de ne jamais rien vouloir d'absurde.*

Ce serait perdre son temps que de rechercher quelle put être l'influence de Démocrite. Car déjà la sophistique a la parole, et jusqu'à la venue de Socrate nulle voix ne sera assez forte pour se faire entendre à côté de cette voix aux mille échos. Mais remarquons la précision et l'enchaînement

* Diogène, Démocrite, §. 45. — Stobée, *Flor.*, *passim.* — Senèque, *De irâ*, §. 6. — Plutarque, *Animi an corporis*, etc.

logique des idées de Démocrite : c'est là un signe manifeste des progrès de l'esprit grec. Engagé d'abord dans la mystérieuse obscurité des symboles, il aspire et s'avance de plus en plus à l'indépendance et à la clarté rationnelles. Ce progrès, sensible aussi bien dans la subtile dialectique de Parménide et de Zénon, que dans l'expression nette et sévère de Démocrite, est le plus grand et le dernier que puisse faire l'esprit humain. Tous les peuples célèbres de l'antiquité y ont tendu : les Juifs dans leur kabbale; les Égyptiens dans leur philosophie hermétique ; les Indiens dans leurs éternels commentaires des Védas et des livres sacrés du Buddhisme ; les Chinois dans leurs interprétations des rites et leurs paraphrases de Confucius; mais un seul y est parvenu, parce qu'il a eu plus de foi dans la raison que dans l'autorité. C'est là ce qui donne un intérêt puissant aux premiers essais et comme aux bégaiements de sa pensée. Ils sont une espérance, et l'on y voit déjà poindre les vrais commencements de la philosophie. Aucun peuple, sans doute, ne peut revendiquer la priorité ni la possession exclusive des idées, qui servent de règle à la vie humaine et de fondement à la société. Elles sont le produit d'une intuition immédiate et toute spontanée; elles appartiennent à tout être qui pense. Mais ces idées confuses, mal liées les unes avec les autres, mêlées d'imaginations ou de passions qui les altèrent, ne peuvent toujours suffire à la raison humaine. Leur autorité s'affaiblit inévitablement par les contradictions et les faussetés qu'elles renferment. C'est donc une nécessité de les contrôler, de les démêler, de les éclaircir, de les concilier et de les étendre. Dès lors naissent la méthode et la philosophie. Les premiers essais des penseurs grecs, en émancipant la raison de tout joug étranger, eurent pour résultat de faire vivement sentir le besoin de la science et de ses procédés exacts et réguliers. Car plus la pensée est libre, plus il lui est indispensable de

se régler, et elle ne prend pleinement possession d'elle-même, que lorsqu'elle est sûre de sa méthode. Il n'y a donc que la pensée pure, livrée à elle-même, qui ait une logique, comme il n'y a que les peuples libres qui aient de véritables lois. Aussi quand vous supposeriez les premières doctrines des Grecs plus grossières et plus informes qu'elles ne sont en effet, elles auraient encore une très-grande importance relative, parce qu'elles contiennent le principe de toute vie intellectuelle, cet esprit de liberté, qui se dégage peu à peu de tout ce qui fait obstacle à son développement. Elles ne sont pas encore la philosophie morale; elles la préparent et l'annoncent. Que Socrate se produise ou qu'il ne se produise pas, l'esprit grec, qu'elles ont fortifié et dont elles ont excité les espérances sans les satisfaire, n'en atteindra pas moins certainement le but de ses aspirations et de ses efforts. Déjà il a entrevu la voie dans laquelle il doit marcher. Déjà il possède l'idée qui sera comme le centre lumineux de toutes les autres. Héraclite n'a-t-il pas prononcé que toute la philosophie consiste à se trouver soi-même ? N'a-t-il point pressenti les vastes horizons qui s'ouvraient devant la pensée, lorsqu'il s'écriait : il est impossible de toucher jamais aux bornes de l'âme ; la science de l'âme a des profondeurs infinies ? Anaxagore, s'emparant des idées trop confuses ou trop abstraites de Pythagore et de Parménide, n'a-t-il point proclamé que l'intelligence est Dieu, et qu'elle est la cause première de l'ordre et de l'harmonie de l'univers ? C'est autour de cette conception que viendront se grouper et se développer presque toutes les idées de la morale. C'est donc par le fragment où nous la trouvons exprimée, que nous terminerons notre introduction à l'histoire de la morale ancienne : «Les autres choses sont composées, disait Anaxagore ; seule l'intelligence est infinie, indépendante, simple et sans mélange. Seule elle subsiste elle-même en elle-même.

Sinon, les objets avec lesquels elle serait mêlée, l'empêcheraient d'être maîtresse absolue de toutes choses, comme elle l'est, parceque seule elle subsiste séparée et en soi. Car elle est ce qu'il y a de plus subtil, de plus pur et de plus simple; elle étend sa pensée universelle sur l'univers; elle a une puissance infinie. L'intelligence connaissait toutes les choses qui sont mêlées et toutes celles qui sont séparées; l'intelligence a ordonné tout ce qui devait être, ce qui fut, ce qui est et ce qui sera; l'intelligence a réglé la route des révolutions que parcourent les astres, le soleil, la lune, l'air et l'éther, qui sont maintenant séparés les uns des autres. Or, ce mouvement régulier qu'elle leur a imprimé, fait lui-même la séparation de tout le reste : c'est lui qui sépare le dense du léger, le chaud du froid, la terre de l'eau et la lumière des ténèbres. Toute intelligence, la plus plus petite comme la plus grande, est semblable à l'intelligence première.» En entendant ces sublimes paroles, la Grèce, comme nous l'apprend Aristote, s'était émue et avait tressailli, comme si elle venait d'enfanter le Dieu nouveau, qu'elle portait dans les intimes profondeurs de sa pensée. *

* Aristote, De l'âme, III, chap. 4. Métaph., I, chap. 3. — Simplicius, Comm. sur la physique.

LES SOPHISTES ET SOCRATE.

Considérations générales. — Sophistes : caractère de la sophistique. — Négations politiques. — Négations religieuses. — Doctrines politiques. — Influence. — Socrate ; son but et son caractère. — Sa méthode. — Principes généraux. — De la vertu. — Tempérance et courage. — Justice. — Sagesse. — Politique : lois non écrites. La femme. — Esclaves. — Idées religieuses. — Monothéisme avant et dans Socrate. — Qu'a dû vouloir Socrate ? — Polémique religieuse. — Culte. — Immortalité de l'âme. — Vanité de la réforme socratique. — Influence politique. — Influence philosophique.

Ce qui arrêtait principalement l'essor de la pensée grecque, c'est l'isolement des philosophes. Les systèmes ne sortaient guère de l'enceinte des villes où ils avaient pris naissance; ils vivaient paisiblement les uns à côté des autres, chacun abondant dans son propre sens et peu soucieux de l'opinion publique ou du sens commun. Le temps est venu où cet individualisme naïf doit cesser; où toutes les doctrines, agissant les unes sur les autres, pourront se corriger et se fortifier mutuellement; où l'esprit grec arrivera glorieusement à sa pleine maturité. Les guerres médiques avaient produit dans l'état politique de la Grèce une révolution qui eut aussitôt son contre-coup dans la philosophie. Ni la communauté d'origine, ni l'identité ou la ressemblance des traditions, ni le conseil amphictyonique, ni les fêtes religieuses et nationales d'Olympie, de Pise et de Némée n'avaient pu faire une seule nation des diverses cités helléniques. Elles s'étaient jusqu'alors remuées d'un mouvement confus et sans but dans l'impuissance de l'isolement. L'invasion des barbares les unit tout à coup, et, ressuscitant le souvenir de la nationalité grecque, leur apprit en même temps leurs forces

et leur génie. La philosophie, qui avait été jusqu'alors la pensée de Pythagore ou de Thalès, devint la pensée même de la Grèce; et l'âme de ce pays, qui s'était longtemps cherchée en vain, parce qu'elle était éparse, prit enfin une pleine conscience d'elle-même, lorsqu'elle se fut ramassée tout entière dans un même sentiment d'héroïsme et de nationalité. Les relations politiques s'étendirent d'un bout à l'autre de la Grèce; la vie devint plus universelle et plus intense; elle eut comme un foyer, où elle put se concentrer avec plus d'énergie et d'éclat, dans la ville qui avait sauvé la liberté hellénique de la barbarie. Athènes mérita le nom de Grèce de la Grèce; et, comme elle fut le siége de la force nationale, elle fut aussi le siége du génie et, comme l'appelait un sophiste, le Prytanée de la sagesse. L'homme, d'ailleurs, conçut trop vivement l'importance des intérêts politiques, et se sentit trop grand pour ne point reconnaître sa liberté et pour rester insoucieux de lui-même et de sa destinée.

Le progrès de ce sentiment de la valeur morale de l'homme est frappant dans la littérature dramatique. Le principal personnage des drames d'Eschyle est la fatalité sous laquelle plie irrésistiblement la volonté humaine; mais déjà dans Sophocle l'homme et le destin ont une part à peu près égale; et même, lorsque la vertu succombe sous la trahison des événements, elle proteste de son innocence à la face des mortels et des dieux. La fatalité n'est plus pour Euripide qu'une fiction traditionnelle et qu'une machine de théâtre. La seule fatalité à laquelle soient soumis ses personnages, c'est la passion avec ses entraînements impétueux, mais non pas invincibles. Comment, en effet, l'homme ne se fût-il pas senti libre et maître de son sort, lorsqu'il venait de voir le nombre, qui est comme la fatalité dans les choses humaines, vaincu par le courage et par la discipline, c'est-à-dire par l'intelligence et la vertu? Voilà ce qui inspire à l'historien des guerres médiques ces paroles si vraies : « Lorsque l'homme prend des résolutions conformes à la raison, le succès en est aussi le plus souvent conforme à la raison; mais, lorsqu'il se détermine contrairement à la raison, Dieu n'aime pas à aider aux résolutions humaines. » Voilà aussi pourquoi Thucycide ne cherche plus l'explication des événements, que dans leurs causes immédiates et prochaines, dans les institutions des États, dans les intrigues des partis, dans les passions et les intérêts des hommes, dans leurs vertus ou leurs vices, dans leur prudence ou leur folie. Aucune disposition d'esprit n'est plus favorable au développement de la pensée morale. Car plus on se sent maître de sa destinée, plus on se sent responsable de ses volontés, et on s'intéresse à ses actes. De là, dans les Sophistes et dans Socrate, la préoccupation presque exclusive des questions morales et politiques. « Ce que j'enseigne, disait Protagoras, c'est la prudence, non-seulement dans les affaires domestiques, pour savoir gouverner sa maison, mais encore dans les affaires publiques, pour être capable de parler et d'agir dans l'intérêt de l'État. » Quant à Socrate, il dissertait continuellement, nous dit son historien, sur les affaires humaines, considérant ce qui est pieux et ce qui est impie, ce qui est juste et ce qui est injuste, ce que c'est que le courage ou la lâcheté, que la sagesse ou la folie, en quoi consiste l'art de commander, et ce qui fait le citoyen capable et digne de l'empire. Les Sophistes et Socrate avaient donc les mêmes tendances et le même but, quoique dans des vues fort différentes. Aussi l'histoire des opinions des Gorgias et des Protagoras est-elle inséparable de celle des doctrines de leur adversaire. *

* Hérodote, VIII, 60. — Platon, Protagoras, 337, D, 318; E. — Xénophon, Mémoires I, chap. I.

Les Sophistes [1]. — Les Sophistes ont achevé l'éducation de l'esprit grec. Grammairiens, rhéteurs, dialecticiens, moralistes, hommes d'État, ils remplacèrent les poëtes et les rhapsodes, qui étaient auparavant les seuls instituteurs de la jeunesse. Ce n'est pas ici le lieu de montrer quelle heureuse influence ils exercèrent sur les débuts et le perfectionnement de la prose attique. Mais n'est-il pas vrai, qu'en courant enseigner de ville en ville, ils répandirent partout le goût des choses de l'esprit, réformèrent l'éducation, et, comme s'en plaint Aristophane, firent déserter pour leurs boutiques d'éloquence les gymnases où s'étaient formés les rudes guerriers de Marathon? Ils furent aussi les premiers qui soumirent les principes des lois et des institutions à l'examen de la libre pensée, et qui commencèrent la révolution philosophique, qu'on attribue exclusivement à Socrate. Mais, poursuivis jusque dans la postérité par les vives accusations de leurs adversaires politiques, ils ont eu le sort de la démocratie athénienne : on a trop oublié leurs services, et l'on n'a voulu se souvenir que de leurs excès.

La Sophistique dut son origine et son succès universel moins à l'insuffisance et à l'antagonisme des philosophies antérieures qu'aux besoins intellectuels et politiques de l'époque où elle se produisit. Les Grecs s'inquiétaient assez peu, j'imagine, des querelles métaphysiques de l'Abdéritain Démocrite et de l'Éléate Zénon. Assez d'autres intérêts agitaient les esprits. Le peuple, presque partout vainqueur de l'aristocratie, qui ne désespérait pas de ressaisir l'avantage; des institutions déjà surannées et trop étroites pour contenir la démocratie; les luttes de la place publique ou des tribunaux, de jour en jour plus vives et plus importantes; la ligue contre les barbares; les obligations réciproques des

1. Tout ce morceau sur la sophistique diffère entièrement de ce qu'il y avait dans le mémoire couronné.

confédérés et de la cité qui commandait; l'indépendance des villes ou la suprématie et la domination d'Athènes ou de Sparte; les droits des colonies et des métropoles; toutes ces questions et tous ces faits n'étaient-ils pas assez graves et ne demandaient-ils pas de nouveaux talents, de nouvelles lumières? Les Sophistes firent profession d'enseigner non pas seulement, comme le veut Aristophane, l'argument du juste et de l'injuste qui fait gagner les procès, mais encore la sagesse ou la science du gouvernement dans les familles et dans l'État; et la Grèce, sans être pour cela ni corrompue ni affolée de sottises dialectiques, s'empressa à l'envi pour les entendre. Mais comme la parole est l'instrument de gouvernement par excellence dans les démocraties, les Sophistes ne pouvaient enseigner la sagesse politique sans enseigner en même temps l'éloquence. Ils apprirent donc aux Grecs ce que l'art peut apprendre, c'est-à-dire, à ramener les cas particuliers à des principes généraux ou à développer et éclaircir un principe général par des cas particuliers, à saisir et à discuter le fort et le faible, le pour et le contre des questions. Si c'était là une entreprise aussi scandaleuse que l'ont dit leurs adversaires, il faudrait condamner avec Platon l'éloquence même, et revenir à la politique comme à la justice orientale. Donnez-moi cet honnête homme qui ne se sert de la parole que pour la vérité et la vertu : s'il ne sait point attaquer et se défendre; s'il ne possède point l'art de grossir et d'enfler ses raisons comme d'amoindrir et d'atténuer celles de son adversaire; s'il n'a pas appris à discuter, au moins en lui-même, le pour et le contre, afin de prévenir les objections ou d'y répondre, je ne lui conseillerai jamais de monter à la tribune; il n'est point fait pour être maître des esprits par la seule force de la persuasion. Loin de crier au scandale et à l'immoralité, les Grecs s'enthousiasmèrent d'abord pour cet art si nouveau

de la discussion. Platon nous a vivement peint cet engouement général : «Ce rapport d'un et plusieurs (ou du genre et des espèces) se trouve partout et toujours, de tout temps comme aujourd'hui, dans chacune des choses dont on parle. Jamais il ne cessera d'être, et il n'a jamais commencé d'exister; mais autant qu'il me paraît, c'est une qualité inhérente au discours, immortelle et incapable de vieillir. Le jeune homme qui se sert de cette formule pour la première fois, s'en réjouit d'ordinaire autant que s'il avait découvert un trésor de sagesse : la joie le transporte jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et le divisant par morceaux. Il se jette d'abord lui-même plus qu'aucun autre dans l'embarras; ensuite tous ceux qui l'approchent, qu'ils soient plus jeunes, plus vieux ou de même âge que lui; il ne fait quartier ni à son père, ni à sa mère, ni à aucun de ceux qui l'écoutent; il attaque non-seulement les hommes, mais même en quelque sorte tous les êtres, et je réponds qu'il n'épargnerait aucun barbare, s'il pouvait se procurer un truchement.» Voilà bien le principe même de la discussion; voilà bien aussi la manie disputeuse des Grecs, que les Sophistes développèrent, et qui fit prendre leur nom en mauvaise part. On a pu abuser de cet art de la discussion, comme de toutes choses; mais il n'en est pas moins l'arme nécessaire comme le produit naturel de la liberté; et certes, il convient mieux à des hommes que la brutalité de la force et des armes. Quoi qu'il en soit, en habituant les esprits à l'examen des choses humaines, en leur apprenant à éclaircir, à développer et à généraliser leurs idées, en remuant, comme dit Platon, ce qui était immobile, en répandant enfin toutes les connaissances que doit posséder un homme libéralement élevé, les Sophistes rendirent un

signalé service à la philosophie grecque et à l'esprit humain.*

Il y avait, il est vrai, un double écueil dans la Sophistique : l'abus de l'art même qu'elle avait découvert, et l'identification trop absolue de la morale avec la politique, et de celle-ci avec l'éloquence. C'est une question de savoir s'il est permis de confondre, comme l'ont fait tous les anciens, la science des mœurs et la science du gouvernement. Mais il sortit de la confusion adultère de l'art oratoire et de la morale ce qui devait nécessairement en sortir, je veux dire des maximes toutes appropriées aux passions dominantes de l'époque, et la négation des règles les plus évidentes de la vie. Car l'éloquence, par cela même qu'elle tire presque toutes ses forces du vraisemblable, ne peut s'appuyer que sur les idées et les passions de ceux auxquels elle s'adresse; et quoiqu'elle mette en usage un fonds de vérités éternelles et universelles, c'est pour elle une nécessité de les plier au besoin de sa cause et du moment. D'ailleurs l'art oratoire, cherchant avant tout le succès, est indifférent par essence au bien et au mal; et comme le triomphe de l'orateur est de manier comme il lui plaît les esprits, il semble, au premier abord, qu'il y ait plus de difficulté et de gloire à renverser les vérités les plus solides qu'à les affermir, à obscurcir l'évidence, qu'à la mettre dans tout son jour. On veut étonner : on méprise le bon sens comme trop vulgaire; on recherche le paradoxe comme plus rare et plus magnifique; on prend pour la suprême puissance de l'art des tours de force, qui ne marquent que l'agilité d'un esprit frivole et superficiel, aussi incapable de saisir fortement la vérité, que d'en pénétrer profondément les autres. Ajoutez à cela l'engouement pour un art nouveau et la subtilité naturelle à l'esprit grec, et vous ne vous étonnerez

* Platon, Philèbe, t. II, p. 15.

pas que la Sophistique ait rapidement dégénéré. Mais ne faut-il pas distinguer les premiers Sophistes de leurs futiles successeurs, et Platon, en ménageant Protagoras, Prodicus et surtout Gorgias, ne nous apprend-il pas que ces hommes étaient plus sérieux que les Polus, les Calliclès, les Hippias, les Euthydème, les Dionysodore et leurs pareils?

Il ne serait conforme ni à la justice, ni à la saine critique de voir un corps régulier de doctrines dans ce pêle-mêle d'opinions, qui nous sont arrivées sous le nom de Sophistique. Les philosophes ou les rhéteurs qui prirent le nom de sages à l'instar de Protagoras, sortaient de toutes les écoles de la philosophie grecque. Et d'ailleurs on court risque de prendre pour la pensée des Sophistes les interprétations de leurs adversaires, et les conséquences qu'à tort ou à raison on imposait à leurs principes. Ni les Sophistes ne forment une école, ni leurs idées ne forment un système. Ces réserves faites, nous pouvons exposer sous le nom de Sophistique les idées qui s'agitaient alors en Grèce, et qui devaient susciter la philosophie morale et Socrate.

Il y a des époques où la vérité ne se produit que sous forme de négation, et où les esprits, plus audacieux que puissants, aperçoivent mieux l'erreur à détruire, que la vérité qui la doit remplacer : telle nous paraît être l'époque de la Sophistique. Protagoras enseignait que l'homme est la mesure de toutes choses, entendant par là l'individu et la sensation qui change sans cesse, plutôt que la raison ou l'homme universel qui ne change pas. Or, comme les impressions de l'homme varient avec l'état du sujet et celui de l'objet, il s'ensuit que la vérité est pour nous chose relative. Il en est du bien comme de tout le reste. Par exemple, ce qui n'est ni bon ni mauvais pour nous en fait d'aliments, est bon tantôt pour les chevaux, tantôt pour les bœufs, tantôt pour les plantes. Voyez combien les hommes jugent différemment du juste et de l'injuste, de l'honnête et du malhonnête. Ce qui est permis chez les barbares, n'est-il pas souvent défendu chez les Grecs? Et ce qui est vertu aux yeux des Grecs, n'est-il pas souvent crime aux yeux des barbares? Même chaque peuple estime la même chose tantôt bonne, tantôt mauvaise, selon les occurrences. Il faut donc conclure sinon que tout est bon et que tout est mauvais, au moins que ni le juste ni l'injuste n'ont par nature une essence propre, et que tout ce qu'un état en pense, devient vrai au moment et pour le temps qu'il le pense. Faut-il croire qu'aux yeux de Protagoras tout était également vrai et faux, bon et mauvais? Mais ne se faisait-il pas gloire d'enseigner la sagesse, et ne regardait-il pas la justice et la pudeur comme les caractères distinctifs de l'espèce humaine? Et si ce que les Sophistes appellent le juste et l'injuste n'existe point naturellement, n'y a-t-il rien qui soit naturellement bon, ou naturellement mauvais? A croire leurs ennemis, les Sophistes n'auraient pas même admis les devoirs les plus naturels et les plus simples. Dans les Nuées, un fils prouve à son père qu'il a droit de le battre malgré la défense des lois : «N'était-il pas un homme comme nous, celui qui porta le premier cette loi, qu'un fils ne doit pas battre son père, et qui la fit adopter à ses contemporains? Pourquoi ne pourrais-je pas faire une loi nouvelle qui permît aux fils de battre leurs pères, comme ceux-ci ont battu leurs enfants? Vois les coqs et les autres animaux : ne se défendent-ils pas contre leurs pères? Et cependant quelle différence y a-t-il entre eux et nous, si ce n'est qu'ils ne rédigent pas de décrets?» Mais dans ces paroles mêmes il nous semble saisir la pensée et la polémique des Sophistes : cette justice, qui n'a point par nature d'essence propre, c'est la justice qui dépend des décrets du peuple ou de la volonté de ceux qui gouvernent. En effet, les Sophistes opposaient sans cesse

l'art ou la loi à la nature, et c'est par cette raison qu'ils répondaient, eux et les orateurs populaires, à ceux qui parlaient toujours des lois et des coutumes des ancêtres, prétendant éterniser les lois dont ils profitaient. Si les Sophistes, au lieu d'être simplement des politiques, avaient été des philosophes sérieux et pénétrés d'un profond esprit de moralité, ils seraient allés, grâce à leur audace, plus loin que Socrate avec son bon sens un peu timide. N'est-ce pas dans la bouche d'un Sophiste que Platon met ces belles paroles: «Vous tous, qui êtes ici présents, je vous regarde comme parents, alliés et concitoyens selon la nature, si ce n'est selon la loi; car le semblable a une affinité naturelle avec le semblable; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des occasions?» Ne serait-ce point par hasard ces mêmes Sophistes tant décriés, qui ont les premiers lancé cette protestation contre l'esclavage : «L'esclavage est mauvais, parce qu'il est fondé non sur la nature, mais sur la loi et la violence?» Mais, politiques plus que moralistes, ils ne touchaient qu'en passant à ces hautes questions de droit éternel pour s'attacher surtout aux questions du moment, battant en brèche les institutions qui gênaient le développement de la démocratie et de la liberté.*

Ils ne ménageaient pas plus la religion traditionnelle que les lois qui étaient sous sa sauvegarde, et leur tâche, en vérité, était facile : ils n'avaient qu'à reproduire les opinions des anciens philosophes sur les dieux. Nous ne nous arrêterons pas à montrer que dès son origine la physique biffait ces dieux qui président, dans la religion vulgaire, aux grands phénomènes de la nature; et comme le dit Manilius, qu'elle

* Diog., liv. IX, chap. VIII, §. 51. — Platon, t. II, Théétète, 151, A; 168, C; 172, A. B; t. I, Protagoras, 322, C. D, 333, 334, 337, C. D; t. II, Lois, 889, D. E. — Eurip., Hécube, 802. — Aristophane, Nuées, 1410-1430. — Arist., Polit., liv. I, chap. II, §. 3.

arrachait la foudre au ciel et le sceptre au maître du tonnerre. Mais nous possédons encore les objections accablantes que Xénophane, Empédocle, Héraclite et même Pythagore avaient lancées contre les dieux. Dieu ou les dieux ne ressemblent aux hommes, ni par la forme, ni par la pensée [1]. Mais la foule s'imagine que les dieux naissent avec un corps, une voix, et des vêtements tels que les nôtres. Les Grecs supposent des dieux qui leur ressemblent; les Éthiopiens les font noirs et camus, les Thraces les font roux et avec des yeux bleus. Si les bœufs et les lions avaient des mains, et qu'ils fissent des peintures et des statues, ils représenteraient les dieux semblables à eux par la forme : les bœufs lui donneraient la forme du bœuf, et les chevaux, du cheval. Qu'y a-t-il de plus ridicule que ces peuples qui pleurent à certains jours leurs dieux morts; ou ils sont dieux, et ils ne sont pas morts; ou ils sont morts et ne sont pas dieux. Mais ce qu'il y a de plus impie, ajoutait Xénophane, c'est qu'en donnant notre corps aux dieux, nous leur prêtons aussi nos passions et nos vices. Homère et Hésiode leur ont attribué ce qu'on flétrirait dans les hommes, et la plupart de leurs chants ne roulent que sur des actions criminelles telles que la fraude, le viol, l'adultère et l'inceste. Ceux qui font des vœux aux idoles, disait Héraclite, agissent comme des gens qui adresseraient la parole à des pierres. Ne croirait-on

1. C'est ce qu'au besoin les Grecs auraient pu apprendre des Perses qui, selon Hérodote, regardaient comme illégitime d'élever des temples, des autels et des statues, parce qu'ils croyaient, contrairement aux Grecs, que les dieux n'ont pas une nature et des formes semblables aux nôtres. A son retour d'Éthiopie, dit encore Hérodote, Cambyse trouvant Memphis dans la joie et les fêtes, en demanda la raison. Notre dieu nous est apparu, répondent les prêtres. Il veut savoir quel Dieu palpable a pu apparaître aux Égyptiens. On lui amène le bœuf Apis. Cambyse lui donne un coup d'épée et dit : « O têtes folles! Vous avez donc des dieux de chair et de sang, qui peuvent sentir les atteintes du fer. Voilà un dieu digne des Égyptiens. » Quelle bonne fortune pour les sophistes, que de pareilles histoires! Liv. III, chap. 27-29.

pas que, si l'on ne célébrait pas les fêtes de Bacchus et qu'on ne chantât point les hymnes les plus impudiques, tout serait perdu? Ceux qui se baignent dans le sang des victimes pour effacer les souillures de leur âme ne ressemblent-ils pas à des insensés, qui, pour se laver de la boue, se plongeraient dans la boue? Ces blasphèmes que les philosophes avaient jetés en passant contre les dieux populaires, étaient répétés à satiété et sous mille formes par tout le chœur des sophistes. Protagoras, le plus réservé de tous, écrivait dédaigneusement : « Quant à savoir s'il y a des dieux, et ce qu'ils sont, nous ne le pouvons pas pour plusieurs raisons, d'abord à cause de l'obscurité de la question, et de la courte durée de notre vie. »*

Les Athéniens chassaient Protagoras et faisaient brûler son livre; ils étaient eux-mêmes atteints de la même incrédulité que les Sophistes, et les théâtres applaudissaient dans la bouche d'Aristophane ce que l'aréopage avait condamné dans celle de Protagoras. Écoutons ce dialogue de Strepsiade et de Socrate : « Les nuées sont déesses et tout le reste n'est rien. — Mais, dis-moi, je te prie, Jupiter olympien n'est-il pas dieu? — Quel Jupiter? tu te moques; il n'y a pas de Jupiter. — Que dis-tu là? Et qui donc fait pleuvoir? — Les nuées; je t'en donnerai des preuves certaines. Où as-tu jamais vu pleuvoir sans nuées? Si c'était Jupiter, il faudrait qu'il fît pleuvoir par un ciel serein, en l'absence des nuées. — Ah! par Apollon! ta preuve est évidente. Autrefois je croyais vraiment que Jupiter pissait dans un crible. Mais c'est évidemment Jupiter qui lance sa foudre sur les parjures. — Pauvre sot, contemporain de Saturne, tu es bien de l'autre monde. Et comment, s'il frappe les parjures, n'a-t-il pas foudroyé Simon, Cléonyme et Théorus? Mais il frappe ses propres temples, le promontoire de Sunium et

* Xénophane, Empédocle, par Simon Karsten.— Plat., t. II, Théet., 162, D.

les chênes élevés. Pourquoi? Car enfin, un chêne n'est pas un parjure.»

Aristophane, ce défenseur des dieux, renchérit encore sur ces blasphêmes dans sa pièce des Oiseaux : « Réclamez l'empire à Jupiter; s'il s'y refuse, s'il ne revient pas à la raison, déclarez-lui une guerre sacrée, et défendez aux dieux d'aller en vrais libertins à travers vos domaines souiller les Alcmène, les Alopée, les Sémélé; sinon, mettez le sceau sur leur verge divine.» Je ne citerai plus que ce trait, parce qu'il semble lancé par un Sophiste qui frappe du même coup la morale et la religion : « Je soutiens qu'il n'y a pas de justice. — Il n'y a pas de justice? — Non; où est-elle? — Près des dieux. — Si la justice existe, pourquoi Jupiter n'a-t-il pas été puni pour avoir enchaîné son père?*

Les Sophistes étaient-ils donc si coupables d'attaquer une religion que traitaient ainsi ses défenseurs. En vain les dévots, ou ceux qui voulaient le paraître, s'indignaient en s'écriant avec le chœur d'Œdipe-roi : « Les anciens oracles sont méprisés et détruits; nulle part Apollon ne reçoit plus les honneurs qui lui sont dus; les choses divines s'en vont.» L'esprit grec n'avait plus cette crédule simplicité que Platon regrette, et qui n'est que l'infirmité de l'enfance : il était désormais trop avancé pour croire sans se rendre compte de ses croyances, et le premier regard qu'il jeta sur sa foi ancienne, fut un regard de dérision et d'hostilité. Tandis que le peuple se raillait de ses dieux et s'inquiétait assez peu de sa religion, pourvu qu'on ne profanât pas le culte auquel il était habitué, les Sophistes effaçaient les dieux de la nature des choses. Les dieux, disaient-ils, n'existent et ne sont connus que par la loi. Désespérant, s'ils ne parlaient qu'en leur propre nom, de dompter et de maîtriser le

* Nuées, 247, 399-402, 900-908. Oiseaux, 554-560.

caractère naturellement fier et indomptable de l'homme, les législateurs eurent recours aux dieux, afin d'inspirer aux mortels des craintes qui abattissent leur courage et leur férocité. Au-dessus donc des magistrats humains, ils placèrent des maîtres sévères et terribles, auxquels n'échappent point les crimes les plus secrets. Ces inévitables juges ont toujours les yeux ouverts sur nous; ils frappent de la foudre les grands coupables; ils ruinent la patrie et la maison de ceux qui paraissent impunis; ils les retrouvent même dans une autre vie pour leur demander compte de leurs actions. Pures imaginations des législateurs! L'âme n'est que du sang et meurt quand le sang se refroidit; les dieux du ciel et des enfers n'ont jamais existé réellement. Mais l'art, postérieur à la nature et à la nécessité, inventé par des mortels, et mortel lui-même, a donné naissance à ces vains jouets, à ces vains simulacres, qui n'ont point de modèle dans la nature et la vérité. Telle a presque toujours été la pensée des politiques; telle était celle des Sophistes en général. Nous la trouvons ainsi développée pour la première fois par un de leurs élèves, le tyran Critias: « Il fut un temps où la vie humaine était sans loi, semblable à celle des bêtes, et esclave de la violence. Il n'y avait pas alors d'honneur pour les bons, et les supplices n'effrayaient pas encore les méchants. Puis les hommes fondèrent les lois, pour que la justice fût reine, et l'injure, asservie; et le châtiment suivit alors le crime. Mais comme les hommes commettaient en secret les violences que la loi réprimait, lorsqu'elles osaient s'exercer à découvert, il se rencontra, je pense, un homme adroit et sage, qui, pour imprimer la terreur aux mortels pervers, lorsqu'ils se porteraient à faire, à dire, ou même à penser quelque chose de mauvais, imagina la divinité. Il y a un dieu, dit-il, florissant d'une vie immortelle, qui sait, qui entend, qui voit par la pensée toutes choses, et dont l'attention est toujours éveillée sur la nature mortelle. Il entend tout ce qui se dit parmi les hommes; il voit tout ce qui s'y fait. Si vous machinez quelque forfait en silence, il n'échappera point aux regards des dieux. A force de répéter de pareils discours, ce sage introduisit le plus heureux des enseignements, cachant la vérité sous le mensonge. Et pour frapper davantage, pour mieux conduire les esprits, il leur conta que les dieux habitent aux lieux d'où viennent aux hommes les plus grandes terreurs et les plus grands secours de leur vie malheureuse; aux lieux d'où s'échappent les feux de l'éclair et les terribles retentissements de la foudre; où, d'un autre côté, brille la voûte étoilée du ciel, œuvre admirable du temps, ce sage ouvrier, et d'où part la lumière brillante des astres, d'où la pluie pénétrante descend au sein de la terre. C'est ainsi, je pense, que quelque sage parvint à persuader les hommes de l'existence des dieux. »*

Sans doute, ces explications des croyances religieuses sont bien légères, et cependant elles séduisaient beaucoup d'esprits: tant la religion grecque leur donnait de vraisemblance par ses impostures. Tirésias a beau dire dans Sophocle qu'il est l'esclave d'Apollon et non de ceux qui commandent : les prêtres grecs n'étaient que les auxiliaires des hommes d'État, et les oracles, que des fabriques de mensonges aux gages des partis[1]. Un oracle, payé par les ennemis des Pisistratides, n'avait-il pas poussé les Spartiates à favoriser l'expulsion de ces tyrans, qui étaient pourtant leurs alliés? Thémistocle et les autres politiques n'expliquaient-ils pas trop facilement les réponses ambigües de la Pythie pour ne les avoir pas dictées? N'est-ce pas une règle même aux yeux du pieux Xénophon, qu'un bon général

* Œdipe-Roi, 906. — Hécube, 801. — Plat., t. II, Lois, 679, B. C. D; 889, C. D. E. — Trag. Frag., *e Sisypho*.

1. La Pythie Philippise, disait brutalement Démosthène.

doit consulter en personne les entrailles des victimes, afin de n'être pas joué par les devins? Puisque la religion était un aussi bon instrument de politique, comment ne pas croire que c'était la politique qui l'avait créée à son usage?*

Il est moins facile de dire ce que les Sophistes ont affirmé que ce qu'ils ont nié. On leur fait tort évidemment, lorsqu'on leur prête, comme doctrine commune, les paradoxes que Platon combat sous leur nom. Hippias avait écrit, sur les occupations honnêtes, un ouvrage qui était applaudi, même à Lacédémone. La belle allégorie d'Hercule, choisissant entre la vertu et la volupté, est de Prodicus. Que dire du Protagoras de Platon? N'est-ce point Socrate qui paraît le sophiste, et Protagoras, l'homme raisonnable? Jupiter, selon Protagoras, fit présent aux hommes de la pudeur et de la justice, afin qu'ils missent l'ordre dans les villes et resserrassent entre eux les liens de l'amitié. Tous doivent avoir part à ces deux vertus, sans quoi les cités ne se formeraient jamais. Il faut instruire ou corriger celui qui est dépourvu de tempérance, de justice et de sainteté, jusqu'à ce qu'il devienne meilleur. Car la correction est un redressement et un amendement du coupable. Participant seul aux avantages des dieux, l'homme est aussi le seul des animaux, qui, par cette affinité avec la divinité, reconnaisse son existence et conçoive la pensée de l'adorer. Enfin l'homme le moins bon, élevé au milieu des lois et de la société, vaut mieux que des sauvages sans éducation, sans tribunaux et sans lois qui leur imposent la nécessité de cultiver la vertu. Nous voilà bien loin des doctrines qu'on attribue d'ordinaire aux Sophistes. Il est vrai qu'ils faisaient de la vertu politique la vertu par excellence, et du pouvoir, le souverain bien. Mais faut-il s'en étonner dans un pays où la vie politique

* Œdipe-Roi, 410. — Cyrop., I, VI, 9.

était si active; et si on leur en fait un crime, n'est-ce pas aussi le crime de Socrate, de Xénophon, d'Aristote et de la Grèce entière?*

Mais que la Sophistique ne s'en soit pas tenue là, c'est ce que l'histoire politique suffirait pour nous prouver, à défaut des accusations sans cesse répétées des poëtes et des philosophes. Morale toute politique, elle devait naturellement suivre tous les mouvements de la politique et se ressentir de toutes les passions des luttes intestines de la Grèce. C'est l'ordinaire effet des guerres civiles, non-seulement de faire monter à la surface l'écume de la société, mais encore de développer tous les mauvais instincts et tous les tristes côtés de notre faible nature. Autant la guerre contre l'étranger exalte les grands sentiments et les généreuses passions, autant la guerre civile surexcite ce qu'il y a de bas, de cupide, de cruel et de sauvage dans le cœur de l'homme. Les notions morales s'obscurcissent; l'esprit humain n'est pas moins bouleversé que l'ordre social. La guerre du Péloponnèse en fut un déplorable exemple. «On en vint, dit Thucydide, jusqu'à changer arbitrairement le sens des mots: l'audace insensée fut traitée de zèle courageux pour ses amis; la lenteur prévoyante de lâcheté déguisée; la modération fut regardée comme une excuse de pusillanimité; être prudent en tout, c'était n'être bon à rien; mais avec un fol emportement on était un homme. Celui qui était violent, était un homme sûr; celui qui le contrariait, un suspect. Dresser des embûches et réussir, c'était avoir de l'esprit; les prévenir, c'était en avoir davantage. Si l'on prenait d'avance ses mesures pour n'avoir pas besoin de tant d'artifice, on trahissait l'amitié et l'on avait peur des ennemis. Enfin être le premier à faire du mal à ceux dont on pouvait en attendre, c'était

* Xén., Mém., liv. II, chap. 1.— Platon, t. I, Prot., 522, 523, 524, 525, 526, 527; t. III, Hipp. 286.

mériter des éloges. On en méritait encore plus, lorsqu'on pouvait engager à nuire celui qui n'y pensait pas. Les compagnons de parti étaient préférés aux parents, comme plus disposés à tout oser sans jamais prétexter d'excuse. On comptait pour beaucoup de se venger, de devoir sa supériorité à la ruse et de remporter le prix de la fourbe. On avait honte de la maladresse; la méchanceté astucieuse devint un titre de gloire.» Socrate et Platon attribuent principalement à la Sophistique cette démoralisation de la Grèce; Thucydide n'y voit qu'une suite nécessaire de cette guerre à outrance, que se firent Sparte et Athènes, l'aristocratie et le parti populaire. J'incline à l'avis du grand historien. Les vices et les passions politiques qu'il décrit, n'avaient pas attendu la venue de la Sophistique pour se produire. Nous ne savons que par tradition de quels sentiments Archiloque et Alcée étaient animés contre leurs ennemis politiques; mais nous possédons encore Théognis. Or, quel est pour lui l'homme par excellence? C'est celui qui est sûr et fidèle dans la sédition, c'est-à-dire qui est prêt à tout faire pour soutenir ses amis et pour accabler les citoyens qui appartiennent au parti contraire. Quant à ses ennemis politiques, les plus grandes délices que les dieux pourraient envoyer à Théognis, ce serait de lui donner leurs cœurs à dévorer. Ces haines et ces fureurs de l'exilé de Mégare se développèrent avec une force et une universalité effroyables, lorsque la Grèce tout entière fut partagée en deux camps. Sparte, où la Sophistique n'avait point pénétré, ne fut pas plus exempte de perfidies et de cruautés sans nom, qu'Athènes où les Sophistes avaient leur quartier général. Les philosophes ont admiré Sparte, tandis qu'ils n'ont pas assez de mépris et d'invectives contre la Sophistique et la démocratie; et c'est pourtant cette ville ambitieuse et jalouse, qui poussa la fureur de dominer jusqu'au crime de lèse-nationalité, et qui introduisit dans les affaires de la Grèce l'or et la main des barbares. Plus on examine froidement les choses, plus on trouve que la Sophistique n'a fait que donner la théorie de ce que tout le monde pratiquait; et c'est à tort qu'on lui a prêté le triste honneur d'être la cause des désordres et des calamités, dont elle n'était que le résultat. Si l'on se place à ce point de vue, il est alors facile de comprendre non-seulement l'audace avec laquelle s'étalèrent les doctrines les plus subversives de toute morale et de toute société, mais encore le fonds même et le caractère de ces doctrines.*

C'est la théorie de la force dans toute son audace et toute sa brutalité. Platon en a curieusement cherché l'origine dans la doctrine de la sensation et jusque dans les idées métaphysiques d'Héraclite et des premiers théologiens de la Grèce; mais peut-être dans ses argumentations si pressantes a-t-il plus montré la profondeur de son génie, que la vérité sur les Sophistes. Il est vrai que certains d'entre eux mesuraient tout à la sensation et ne voyaient de bien que dans le plaisir, de mal que dans la douleur. Mais les idées métaphysiques ne sont qu'un accessoire sans importance pour les Sophistes; et d'un autre côté, ce n'est point de la passion de jouir, mais de la fureur de dominer qu'ils sont possédés. Le plaisir n'est pas plus le principe de leurs doctrines, qu'il n'est le fond de la Cyropédie de Xénophon. Dans la Sophistique, comme dans la Cyropédie, le véritable principe de toutes les idées morales et politiques, c'est que celui qui vaut mieux doit avoir plus que celui qui vaut moins, le brave que le lâche, le fort que le faible, l'habile homme que l'imbécile. La nature, en effet, montre dans mille occasions qu'il en est ainsi, soit parmi les animaux, soit parmi les hommes. Ne voyons-nous pas des cités et des nations entières, où la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible? Et lorsqu'un état en

* Thucyd., III, chap. 82, 83, 84. — Théognis.

attaque un autre, consulte-t-il la loi de la nature ou la loi établie par les hommes? Qui n'admire et n'envie le tyran, qui, sans respect pour le profane ou pour le sacré, envahit d'un seul coup les fortunes des particuliers et celle de l'État? On flétrit et l'on punit les voleurs ordinaires; on n'a que des éloges pour le tyran, et ceux mêmes qu'il a réduits en esclavage l'estiment le plus heureux des mortels. La loi du plus fort, voilà le vrai droit de la nature; voilà en effet tout le droit public des nations dans l'antiquité. On ne se contentait pas de le pratiquer, comme font les nations modernes les unes avec les autres, on l'avouait fièrement et hautement. Les livres, les institutions, les mœurs de la Grèce montrent avec quelle naïveté l'on croyait encore à ce droit avant Platon et Aristote. Ouvrez Thucydide ou Xénophon, que trouverez-vous partout? que les dieux, d'après l'opinion reçue, et que certainement les hommes s'agrandissent et dominent par une nécessité naturelle, quand ils en ont la force; que les biens et les personnes des lâches et des faibles appartiennent aux braves; que ce n'est pas tel ou tel qui a fait cette loi, ni qui l'a appliquée le premier; que ceux qui en profitent, l'ont reçue des siècles passés et la transmettront aux siècles à venir, parce que c'est la loi même de Dieu. Les chansons par lesquelles on formait le courage de la jeunesse dorienne ne disaient pas autre chose: « Ma grande richesse est ma lance, mon épée et mon solide bouclier, ce fidèle défenseur. Avec cela je laboure; avec cela je moissonne; avec cela je pressure le doux fruit de la vigne: tels sont mes titres pour être le maître de la Mnoa[1]. Ceux qui n'osent par porter la lance, l'épée et le fidèle bouclier, tombent prosternés à mes pieds, m'adorent comme leur seigneur, et me saluent comme le grand roi. . . . . »

1. La Mnoa, domaine public, destiné à nourrir les hommes libres, et cultivé en Crète par des esclaves publics.

Si les Sophistes s'étaient contentés d'affirmer que c'était là le droit public des peuples les uns avec les autres, ils n'auraient certes pas innové. Mais il paraît qu'ils étendaient ce droit brutal aux rapports mutuels des citoyens : ce qui était proclamer la guerre de chacun contre tous et de tous contre chacun. Qu'ils aient été jusque-là, c'est ce qui semble résulter de tous les dialogues de Platon, excepté du Protagoras. Cependant, sans dire que Platon les a calomniés, il est permis de croire qu'il imposait à leurs doctrines plus d'une conséquence qu'ils auraient désavouée. N'oublions jamais que le but des Sophistes était de former des orateurs ou des hommes politiques, et peut-être parviendrons-nous à démêler leur véritable pensée de toutes les conséquences qu'on leur prête. La loi du plus fort est la véritable loi politique : cela est évident dans les institutions des cités. Qu'est-ce que le juste, en effet? C'est ce qui est avantageux à ceux qui gouvernent, au roi dans les monarchies, aux nobles dans les aristocraties, au peuple dans les démocraties : de telle sorte que la loi est toujours l'expression des intérêts et de la volonté de ceux qui gouvernent. Ce sont donc les législateurs qui non-seulement consacrent la justice politique, mais encore qui la fondent, que ces législateurs soient des rois, un sénat, ou un peuple. Mais sur quoi s'appuient les institutions elles-mêmes, si ce n'est sur la force de ceux qui gouvernent? Aussi, plus un gouvernement sera fort, plus il sera ou monarchique, ou aristocratique, ou populaire : de sorte que la force sera la mesure et la règle des institutions politiques. C'est là, ce nous semble, une vérité de fait qu'on ne saurait contester. Mais que résulte-t-il du fait constaté par les Sophistes? C'est que les institutions doivent changer quand la force et le pouvoir se déplacent. Voilà ce que comprenaient parfaitement les orateurs populaires et ce qui chagrinait les partisans

de l'aristocratie, qui, pour défendre pied à pied leurs priviléges, en appelaient sans cesse à la justice et aux lois des ancêtres. Ce qui me confirmerait dans cette manière de voir, c'est que les Sophistes ajoutaient à leurs théories politiques leur éloge éternel du tyran. Or, qu'est-ce que le tyran dans les cités grecques, sinon le chef du peuple contre la noblesse? Aussi, tandis que les partisans de l'aristocratie frémissaient aux paroles des Sophistes, les orateurs populaires les écoutaient tranquillement, parce qu'Athènes n'avait plus à craindre le pouvoir d'un Pisistrate.*

On peut se faire maintenant une idée du caractère comme des effets de la Sophistique. Les Sophistes vantent le plaisir comme le souverain bien, et pourtant leur morale n'a rien de voluptueux. Elle est âpre, cruelle, ambitieuse, entreprenante; elle glorifie les défauts et les vices énergiques; elle exalte la force, l'habileté, l'audace, l'orgueil et l'impétuosité violente et sans frein; et, si l'on fait abstraction du goût de l'éloquence et des arts de l'esprit, elle devait plutôt développer tout ce qui endurcit et effarouche les âmes que ce qui les amollit et les efféminе. A d'autres les voluptés obscures et tranquilles, mais à l'homme de cœur les joies enivrantes et l'éclat de la domination, avec les gémissements des vaincus pour accompagnement de son triomphe! Cette morale a je ne sais quoi de violent et de viril; elle conserve quelque chose de l'énergie sauvage des Grecs dans la guerre du Péloponnèse, la fureur du pouvoir, l'ardeur de la lutte et le sentiment superbe de la force et de la victoire. Elle pourrait se résumer presque tout entière dans ces mots d'Euripide: «La sagesse et la gloire accordées aux mortels par les

* Plat., Gorg., 483, 484, 488 B. C, 490 B; t. II, Rép. I, 332 A. B, 338 C. D. E, 339 A, 358 E, 359 A. B. C, 362 B. C. E, 363-367; Lois, 626 C. — Thucyd., IV. — Xén., Cyrop., VIII, chap. V.

dieux, qu'est-ce autre chose, que de tenir sa main victorieuse sur la tête de ses ennemis?»*

Mais ne nous arrêtons pas à la surface des choses. Quelle qu'ait été l'animosité des luttes et des partis à cette époque, elle ne suffirait pas pour expliquer le succès universel de la Sophistique dans les états populaires. Il se faisait alors dans leur sein un remarquable changement d'idées par suite du progrès de la vie et des lumières. Les dieux commençaient à perdre de leur antique majesté; les vieilles traditions, qui avaient si longtemps charmé l'esprit des hommes, ne suffisaient plus à leur raison; les institutions tendaient de jour en jour à l'égalité; le courage, la force et les exercices du corps ne paraissaient plus si estimables; les arts, les lettres et l'éloquence attiraient de plus en plus l'admiration et l'amour de la jeunesse. Les Sophistes promettaient de satisfaire ces nouveaux besoins; et tandis que les vieillards les regardaient avec défiance, la jeunesse et les hommes mûrs couraient en foule à leurs leçons. Sans doute, la Sophistique ne tint qu'une moitié de ses promesses: habile à détruire; elle fut impuissante à rien établir, et ses affirmations sur les dieux, sur les institutions, sur les principes de la justice et de la société ne sont encore que des négations hardies et tranchantes. Mais cela suffisait à des esprits encore neufs et qui avaient avant tout à se dégager de la tyrannie du passé. La pensée grecque sembla donc se jouer avec complaisance au milieu des ruines et des débris. Elle n'en avançait pas moins vers des idées plus larges et plus vraies. Que l'on compare Euripide avec Eschyle et Sophocle, et l'on sera forcé de convenir qu'il l'emporte beaucoup sur ses devanciers par la justesse et la variété de ses vues sur la religion et sur le cœur humain. Que dis-je? Ce poëte, le

* Bacchantes, 378-380.

plus hardi des Sophistes, a pressenti plus de vérités morales que la philosophie n'a osé en exprimer jusqu'au Stoïcisme.

Sans doute, ces révolutions ne vont point sans douleurs et sans désordres. Aussi en a-t-on conclu que la Sophistique a corrompu la Grèce. Ce mot de corruption, qui est si vite prononcé, explique tant de choses, que nous avons peur qu'il n'en explique aucune. Pour nous, il nous paraît que la Grèce, quoique engagée dans une guerre parricide, est aussi forte qu'elle l'a jamais été au temps de Miltiade et de Thémistocle; et, de plus, nous avons quelque penchant à répéter ce mot d'Aristote : « Ce n'est que depuis les guerres Médiques que les Grecs ont cultivé la sagesse et la vertu. » Oui, les Sophistes ont beau glorifier dans leurs discours une sorte de férocité, dernier reste des institutions guerrières et aristocratiques : ils estiment plus la parole que les armes, la persuasion que la violence, l'habileté politique que la brutalité. Aussi les États démocratiques, c'est-à-dire ceux qu'on nous peint comme infectés de la licence et de la corruption des Sophistes, se montrent-ils plus humains, ou, si l'on veut, plus faciles dans leurs mœurs et leur conduite que les aristocraties. Si parfois le peuple d'Athènes se laisse emporter à quelque décret barbare, il peut revenir sur les conseils et les résolutions de la colère. Mais Sparte et ses éphores ne pardonnent jamais; ce qu'ils ont décidé est irrévocable comme le destin et la mort. Cette douceur relative des démocraties est en partie due à la culture intellectuelle que la Sophistique favorisait.

Toutefois nous ne sommes pas assez aveugle pour ne pas voir un des plus désastreux effets que les Sophistes ont contribué à produire. Les riches et les nobles d'Athènes, c'est-à-dire tous ceux que leurs préjugés ou des honneurs onéreux aliénaient de la démocratie, apprirent de la Sophistique à mépriser et à violer des lois qui n'avaient d'autre fondement, que la force et la victoire de leurs ennemis politiques. D'un autre côté, le peuple, à force de faire des décrets, n'eut plus ni le même respect ni le même amour pour ces lois qu'il avait faites aujourd'hui et qu'il déferait peut-être demain. De là une indifférence et une langueur qui ne pouvaient manquer d'être aussi fatales à la république qu'à la vertu. Avec quelle verve Aristophane n'a-t-il point tracé les vices des hommes de son parti en prétendant peindre la licence du peuple! Écoutons ce dialogue de l'Assemblée des femmes : « Eh ! ne dois-je pas obéir aux lois ? — A quelles lois, malheureux ? — Aux lois décrétées. — Décrétées ? que tu es imbécile ! — Imbécile ? — Oui, le plus sot des hommes. — Parce que je veux obéir aux lois ? Mais obéir aux lois est le premier devoir de l'honnête homme. — C'est-à-dire du niais. — Tu ne songes pas à déposer en commun ce qui t'appartient ? — Je m'en garderai bien avant d'avoir vu l'avis du grand nombre.... Quelle folie de ne pas attendre ce que feront les autres! Et alors. — Eh bien! — Alors attendre et différer encore. » — Et, pour achever le tableau, ce même homme, qui ne veut pas obéir à la loi, quand elle lui ordonne de mettre ses biens en commun, est le premier à courir prendre sa part du repas public : « Il faut obéir aux lois, et tout bon citoyen doit rendre à l'État les services qui lui sont dus. » Ce bon citoyen n'est-il pas le frère cadet de l'homme juste d'Aristophane, de ce Dicæopolis, qui fait sa paix avec l'ennemi, tandis que la République appelle tout le monde aux armes? Les nobles, les chevaliers, les riches, voilà dans Athènes et dans presque toutes les villes le parti de la licence et du mépris des lois. Au bas peuple, on ne demandait que sa vie, et il la donnait vaillamment pour la République. Mais les principaux citoyens d'Athènes étaient légalement accablés du poids de tout l'État. C'était sans cesse de nouveaux sacrifices pour subvenir aux

besoins publics ou aux plaisirs du peuple. Il fallait équiper des vaisseaux, instruire des chœurs à ses frais, payer de sa personne ou de sa bourse; et lorsque vous vous refusiez à ces dures exigences de l'État, vous étiez en butte aux accusations du premier venu, ou menacé d'échanger vos biens à perte contre ceux de quiconque s'offrait pour subir les charges à votre place. « Il résultait de là, nous dit Isocrate, tant d'incommodités et de vexations, que les propriétaires avaient une vie plus désagréable et plus fâcheuse, que ceux qui ne possédaient rien et qui étaient habitués de longue main à la pauvreté. » Les riches faisaient donc jouer toutes sortes de ressorts pour échapper à ces corvées et à cette oppression de tous les jours. Ils prenaient la constitution en haine; ils maudissaient la liberté; ils violaient ou éludaient les lois; ils conspiraient sourdement ou essayaient des séditions : ils avaient sans cesse le cœur à l'étranger. C'est là beaucoup plus que la licence, la démagogie et la corruption qu'on dit sorties de la Sophistique, ce qui perdit Athènes et ce qui l'humilia devant sa rivale.*

Socrate. — Socrate essaya d'arrêter cette ruine : philosophe et citoyen tout ensemble, il ne tenta de réformer la philosophie, que dans le but de réformer les mœurs et le gouvernement de son pays. Inquiet des idées qui sapaient les vieilles institutions, indigné des revers et de la prochaine décadence d'Athènes, persuadé que tout le mal venait des Sophistes et des orateurs populaires, il s'imposa la tâche de discréditer les faux sages, de relever les vieilles mœurs abattues, de ranimer la langueur des gens de bien et de former moins une école de penseurs, qu'une ligue des citoyens honnêtes et éclairés contre les rhéteurs, dont l'éloquence ensorcelait le peuple. Ce n'est pas un philosophe comme Platon, qui, désespérant de la république, abandonne les choses humaines à leur extravagance. Il veut et il espère ardemment la grandeur de sa patrie. Il a pu, dans sa jeunesse, se laisser entraîner aux aventures philosophiques sur les pas d'Anaxagore; mais, depuis que la maturité de l'âge lui a ouvert les yeux, il n'a plus qu'une seule pensée, celle de rendre à Athènes sa puissance et sa gloire avec ses vertus. Son amour de la vérité n'est que le complément de son patriotisme, ou plutôt ces deux amours se confondent dans une même volonté, toujours présente et infatigable. Ce qui manquait aux Athéniens, selon lui, ce n'était ni l'esprit, ni le courage, ni l'amour de la gloire, ni même la souplesse et l'exactitude à la discipline. Quelle puissance n'avaient pas le bien et le beau sur ces vives et généreuses natures ! Ce qui leur manquait, c'étaient des chefs capables de les dominer par l'ascendant des talents et de la vertu. Il chercha dans la jeunesse athénienne des hommes politiques tels que les réclamait son patriotisme, pour les réunir autour de lui et les former par ses discours. Mais tandis que ceux qui s'appelaient honnêtes gens ne savaient, à la tribune et au théâtre, que rappeler le passé et calomnier le présent, moins conséquent peut-être, mais plus sincère dans ses regrets et dans ses vœux, Socrate se mit résolument à la tête des idées et des tendances nouvelles qui menaçaient de tout emporter, afin de les tourner à la gloire et au salut de son pays. Il crut que si l'on pouvait rétablir les anciennes vertus, ce n'était qu'en les appuyant sur la conscience et la vérité. Arracher la jeunesse aux Sophistes pour arracher le pouvoir et le gouvernement aux démagogues; écraser de ridicule ces marchands d'éloquence et d'immoralité; réconcilier le sens commun et la philosophie; guérir par la raison seule tous les maux, qu'il attribuait à un usage intempérant et dépravé

* Aristoph., Assemblée des femmes, 760-875. — Isocr., De la paix. — Arist., Polit., V, 5.

de la raison; raffermir par la vertu et par le gouvernement des meilleurs la grandeur d'Athènes, que l'indiscipline politique avait ébranlée; faire renaître des jours plus beaux que ceux d'Aristide et de Cimon : telle est la mission qu'il se disait inspirée par les dieux et à laquelle il consacra sa vie tout entière.

Fils d'un pauvre sculpteur et d'une sage-femme, pauvre lui-même, sans autorité officielle, sans caractère public, il n'avait pour réussir dans son entreprise que son bon sens et son patriotisme. Mais aussi jamais homme ne fut plus propre par son esprit et par son caractère à confondre les Sophistes et à séduire la jeunesse à la vertu. Toutes les fois que la république l'appela sous les drapeaux, il se signala entre les plus braves; il sauva Xénophon à Délium, Alcibiade à Potidée, et mérita, par ce dernier exploit, le prix du courage. Magistrat, il méprisa intrépidement les injustes exigences du peuple dans l'affaire des dix généraux, et refusa de servir la cruauté des Trente contre les citoyens. Tout le monde savait son désintéressement et sa pauvreté, sa tempérance et sa dureté pour lui-même, son inflexible douceur contre les injures, sa bienveillance pour la jeunesse, son austérité familière et facile dans la vie. Les Sophistes déclamaient quelquefois avec éloquence sur le courage, la tempérance et la justice. Socrate pratiquait ces vertus avant d'en parler, et les enseignait plus fortement par ses exemples que par de vaines et ambitieuses paroles.

Mais pour dominer des hommes aussi ingénieux que les Athéniens, il fallait que la vertu et la vérité fussent elles-mêmes ingénieuses. C'est ce goût de l'esprit qui avait fait une des principales forces des Sophistes dans un pays et dans un temps où l'on pouvait tout dire, pourvu qu'il fût bien dit. Socrate ne manquait aucune occasion d'entrer en lice avec ces étranges docteurs d'immoralité futile, et de

montrer que la vertu n'est ni plus sotte ni plus désarmée que le vice. C'était plaisir de voir avec quelle facilité il les suivait dans leurs plus subtils tours et démêlait leurs propos les plus captieux. Jamais la jeunesse athénienne n'avait vu sophiste plus délié, plus insaisissable; et Socrate, en sophistiquant pour la vérité avec plus de finesse et d'agilité que Polus ou Euthydème pour le mensonge, arrachait à ses adversaires leur arme la plus puissante, l'arme du ridicule. Il accoutumait peu à peu les Athéniens à mépriser les Sophistes et à voir les rieurs du côté du bon sens et de la vertu. Mais ce n'était là que la partie négative et plaisante de son ironie. Protagoras avait dit que l'homme est la mesure de toutes choses; Socrate ne demandait à ses auditeurs que de suivre ce principe jusqu'au bout en s'interrogeant eux-mêmes de bonne foi. Au lieu de montrer seulement dans l'homme la sensation et l'animal, il appelait sans cesse l'attention sur cette étincelle de raison qui luit dans toutes les consciences, sur la partie divine de notre nature. Prendre la sensation pour mesure de toutes choses, c'est prendre une règle incessamment changeante, qui n'est pas, mais qui devient, sans persister jamais dans son être fugitif et insaisissable. La raison, au contraire, si on la consulte avec sincérité, est toujours et partout la même; et lorsqu'elle paraît faussée et comme courbée par nos passions, elle résiste et se redresse au dedans de nous-mêmes avec une force invincible. Tout l'art de Socrate était d'interroger les autres après s'être religieusement interrogé. Stérile et impuissant par lui-même, il avait le don d'accoucher les esprits; il leur laissait tout l'effort et tout le plaisir de la découverte, et les remplissait par là de la persuasion, que la vérité qu'on va chercher si loin, est en nous et comme sous notre main : persuasion salutaire, surtout aux époques où la religion, les mœurs et les lois, cette conscience artificielle des

peuples, ont perdu leur autorité séculaire et consacrée par le temps.

Socrate affirmait sans réserve la réalité naturelle de l'honnête ou du bien, et nous savons qu'il ne voulait pas qu'on le séparât du beau et de l'utile. Il ne déterminait pas, il est vrai, avec précision en quoi consistent le bien et le mal; et ses détracteurs lui reprochaient de savoir enflammer les cœurs pour la vertu sans pouvoir dire ce qu'elle est. Mais il en appelait sans cesse à la conscience pour prouver qu'en dépit de toutes les subtilités il y a des choses naturellement bonnes, et d'autres naturellement mauvaises. A qui réserve-t-on son admiration, à celui qui laisse périr dans ses mains la fortune publique et qui s'enrichit, ou bien à celui qui fait le bonheur d'un peuple par son administration sage et désintéressée? Celui qui n'est bon à rien se couvre d'infamie. La volupté, disait Socrate, est méprisée des honnêtes gens, et rejetée de l'assemblée des dieux, tandis que la vertu, admise dans le chœur des immortels et recherchée des hommes sages, reçoit au ciel et sur la terre les honneurs qui lui sont dus. Quiconque rentre en soi-même ne peut nier sans mentir la distinction naturelle du bien et du mal; et Socrate, pour nous convaincre de cette vérité, n'a pas besoin de compter les suffrages et d'interroger tout l'univers: il lui suffit de l'aveu de votre cœur. Mais le sens commun parle comme votre conscience. Tous les peuples distinguent le brave du lâche, le tempérant du débauché, le vil imposteur qui porte un faux témoignage, de l'honnête homme qui meurt au besoin pour la vérité. Les états ont des récompenses pour la sainteté et la justice, des flétrissures et des punitions pour l'injustice et l'impiété. Les Grecs et les barbares ne se sont jamais concertés, et cependant ils sont unanimes à reconnaître certaines lois, qui n'ont jamais été écrites. La voix du monde et celle de la conscience

s'accordent donc merveilleusement à proclamer la distinction naturelle du bien et du mal, du juste et de l'injuste.

Que si le bien existe par nature et non par convention, c'est un devoir d'y conformer sa vie tout entière. Agir ainsi, c'est la seule chose qui mérite le nom d'action. La plupart des gens sont affairés; ceux qui poursuivent la richesse ou le pouvoir, même les bouffons et les joueurs de dés paraissent occupés; mais combien y a-t-il peu d'hommes qui agissent véritablement! Tous ceux qui se remuent et s'agitent pour des objets frivoles, sont des oisifs dignes de tous nos mépris, parce qu'ils pourraient mieux employer leur temps, et que personne n'a le loisir de laisser là le mieux pour s'adonner au pire. A quoi donc l'homme doit-il s'occuper? A bien faire, et bien faire, c'est se rendre heureux. Il y a une grande différence entre le bonheur et la fortune. L'une est l'effet du hasard; l'autre, le fruit du travail et de la science. Ce n'est pas la bonne fortune, c'est le bonheur que nous devons désirer, parce que seul il nous rend meilleurs. Telle est l'*eupraxie*[1], dont Socrate parle si souvent: c'est notre destinée, notre vie, notre devoir, notre félicité. Quiconque se conforme à cette loi atteint à la perfection de l'homme; quiconque s'en écarte; se dégrade et n'est qu'un vil esclave.*

Les degrés pour s'élever à l'eupraxie sont: la tempérance, la force ou le courage, la justice, et la prudence ou la sagesse. C'est surtout dans cette théorie des vertus que le caractère de la morale socratique se révèle. Philosophe et citoyen, comme nous l'avons dit, Socrate cherchait à la fois la vérité et la réformation de sa patrie, c'est-à-dire la vérité absolue, et une vérité qui ne pouvait manquer d'être rela-

1. Eupraxie, habitude de faire des actions qui sont bonnes et qui en même temps font le bonheur.

* Plat., t. II, Rép., liv. II, 358 B, 366 E. — Mémorables, I, chap. 4, I, 2, 5; II, 1; III, 9.

tive. De là une double manière d'envisager la vertu : tantôt c'est la vertu mâle, mais dure et étroite du citoyen grec; tantôt c'est une vertu plus haute et plus humaine, qui ne va pas seulement à la perfection du citoyen, mais à la perfection de l'homme même selon sa nature. Socrate n'est pas, en effet, un de ces réformateurs tels qu'on les a rêvés à d'autres époques, et je ne connais pas de contre-sens historique plus complet, que de lui prêter ce grand mot : «Je suis citoyen du monde.» Il pensait beaucoup plus à la Grèce qu'à l'humanité; il aspirait à réformer Athènes et non l'univers. Voilà pourquoi ce sage Grec ne voit parfois dans la vertu que la force de servir ses amis et de nuire à ses ennemis : vertu parfaitement conforme à la situation, soit intérieure, soit extérieure, d'Athènes et des autres petits États Helléniques. Sans cesse en guerre les uns avec les autres, ou déchirés de rivalités intestines, ils n'estimaient que le citoyen toujours prêt à combattre ou à prendre parti le jour de la lutte[1]. Ce n'est donc pas seulement dans la force de vaincre les ennemis du dehors que la vertu réside, mais encore dans celle de réprimer les factieux et de faire triompher la cause qu'on a épousée. Mélitus, l'accusateur de Socrate, lui reproche d'avoir eu sans cesse à la bouche les vers d'Homère, où le grand poëte nous représente Ulysse frappant du sceptre les brouillons de la populace. Et Xénophon, qui veut le défendre, avoue cependant qu'il ne cessait de répéter que ceux qui ne sont bons à rien, ni au conseil, ni dans l'action, ni à l'armée, ni dans la cité, doivent être vigoureusement contenus, qu'ils soient d'ailleurs riches ou pauvres, nobles ou sans naissance. Le Socrate de Platon est trop purement philosophe, le Socrate de Xénophon est peut-être trop politique et trop Grec. Cependant nous n'hésitons pas à croire que

1. C'était une loi de Solon.

c'est Xénophon, qui nous a le plus fidèlement conservé les doctrines et le caractère du maître.*

La tempérance nous élève au-dessus des plaisirs, de la mollesse, des amours insensés et des vaines espérances; le courage nous rend supérieurs à la douleur, à la fatigue, au danger et à ces craintes qui sont pires que le péril et la mort. Il faut être tempérant et courageux, si l'on veut être capable de commander et d'obéir en homme libre, c'est-à-dire, de participer aux affaires et au gouvernement de son pays. Les hommes et les peuples qui ne savent point commander, sont destinés à être les esclaves de ceux qui sont moins efféminés et plus braves. Ils ressemblent à ces animaux gras et paresseux, qui sont dévorés par des animaux plus actifs et plus robustes. «Car on ne peut ignorer, disait Socrate, que les hommes tempérants et forts moissonnent les blés que d'autres ont semés, coupent les arbres que d'autres ont plantés, et qu'ils attaquent de toute manière ceux qui leur sont inférieurs, et qui cependant refusent d'obéir.» Voilà pourquoi ce philosophe faisait tant de cas des exercices et des forces du corps. En quoi consiste, en effet, la vertu militaire, sans laquelle un homme n'était rien dans l'antiquité? Ne faut-il pas être capable de supporter le froid et le chaud, la faim et la soif? Ne faut-il pas coucher sur la dure, dormir, se lever, prendre ses repas non à ses heures et à son appétit, mais quand on le peut et comme on le peut? On est frappé à la lecture des anciens de cette nécessité de la force physique, qui faisait chez eux partie essentielle du courage. Quant les hoplites lacédémoniens s'avancent, tout fuit ou succombe; l'infanterie légère n'était qu'un jeu pour cette grosse infanterie pesamment armée, et les hoplites des autres peuples, faute de s'être suffisamment exercés, lâchaient pied ou mordaient la poussière. La tem-

* Mémorables, I, chap. 2; II, 1, 2, 3, 6. — Platon, t. II, 71 E.

pérance et la force, telles sont pour Socrate les vertus de ceux qui sont faits pour commander. Or, il n'y a point de milieu; il faut être maître ou esclave. Par ce côté, l'homme vertueux de Socrate ressemble fort à celui des Sophistes[1]; il y a cette différence toutefois que Socrate veut moins la domination pour elle-même et pour ses jouissances, que pour la liberté qu'elle assure. Mais à côté de cette tempérance et de cette force toutes guerrières, nous voyons apparaître une autre force, une autre tempérance. Comme toujours, Socrate les définit plus par leur fin et par leurs avantages que par leur essence. Celui qui ne désire et ne craint rien est seul libre; il n'est assujetti ni aux hommes, ni aux choses, ni aux passions; et cette indépendance est ce qui rapproche le plus l'homme de la divinité. «Tu me parais mettre le bonheur dans la somptuosité et les délices, disait Socrate à un sophiste; pour moi, je crois que n'avoir besoin de rien est une perfection vraiment divine, et que manquer de peu est ce qui nous rapproche le plus de la félicité de Dieu, ou de ce qu'il y a de plus excellent.» De plus, la tempérance et le courage sont la condition de la justice et de la sagesse. Nul ne peut être juste s'il désire ou s'il craint toujours, et s'il n'a point le cœur de suivre les commandements de la raison. Sans la tempérance, la brute dominera sur l'homme. On laissera dépérir en soi la raison, qui fait de nous des dieux entre les animaux. Les jouissances morales et intellectuelles, voilà nos vrais biens; et c'est parce qu'elles nous assurent ces plaisirs supérieurs, que la force et la tempérance sont dignes de nos poursuites.*

Nous ne trouvons dans Xénophon que peu de chose sur

1. Aristippe, n'avait-il pas raison de dire à Socrate : « Mais cette vertu dont tu parles et dans laquelle tu mets le bonheur, c'est une vertu de roi?»

* Mémorables, I, 3, 5, 6; III, 12, 13; IV, 5. — Cyrop., I, 2, 5; II, 3; III, 3. — Plat., t. II, Lois, 626 B.

la justice. Qu'il nous suffise de dire que Socrate la définissait l'obéissance aux lois écrites et aux lois naturelles, et qu'il insistait autant sur le respect des lois positives, que les sophistes sur le mépris qu'on peut et qu'on doit en montrer.*

Xénophon est plus explicite sur la prudence ou sur la sagesse. Mais ce qu'il en dit, est plein d'incertitude et d'obscurité. Si nous savons par lui, que c'est dans la sagesse que toutes les vertus ont leur principe et leur fin, et que même elles ne sont au fond que la sagesse, il ne nous apprend pas avec précision ce qu'était pour Socrate cette vertu suprême. Tantôt elle paraît consister à connaître nos qualités et nos défauts, notre capacité et notre incapacité; tantôt elle est la connaissance de la nature humaine en général; tantôt elle n'est que le développement même de la raison. Mais comment ces trois points de vue se conciliaient-ils dans la pensée de Socrate? C'est ce que nous ignorons. Dans notre embarras, nous exposerons les idées de Socrate dans l'ordre qui nous paraît le plus naturel.

Le but de la vie, c'est la sagesse, c'est de faire dominer la raison dans l'homme, soit privé, soit public, comme elle domine dans l'univers. Car le rationnel seul a du prix; et tout ce qui est irrationnel est vil et méprisable. Il ne serait donc pas moins misérable qu'absurde, que quelque chose fût maître de la raison et l'entraînât à sa suite comme un esclave. Il s'ensuit qu'aucun arrangement politique, qu'aucune loi ne doit prévaloir sur la science. Rien de ce qui se fait sans raison n'est bon; rien de ce qui se fait par raison n'est mauvais. La science se confond avec la vertu; et l'ignorance avec le vice. On ne peut vraiment connaître le bien sans l'aimer et sans l'accomplir, et si l'on est méchant, on ne l'est que par ignorance et involontairement. Erreur grave qu'Aristote relève avec raison, mais d'où Socrate tirait deux

* Mém., IV, 4.

belles conséquences : l'obligation impérieuse de s'instruire, et l'indulgence pour les erreurs et les faiblesses humaines. Que s'il n'y a rien d'estimable que ce qui est conforme à la raison, c'est une nécessité de s'observer soi-même pour connaître la nature humaine et ses lois propres. N'est-il pas raisonnable, en effet, qu'un être agisse selon ses facultés et les subordonne les unes aux autres selon leur mutuelle valeur ? Il faut donc connaître par une réflexion assidue qu'il y a deux parties dans l'homme, le corps qui n'est qu'un instrument, et l'âme qui le gouverne; et que dans l'âme même il y a ce qui connaît, et ce qui sent et s'émeut. Or, de même que l'âme est supérieure au corps, la connaissance est d'un ordre plus relevé que la sensation. Quiconque n'est point pénétré de ces vérités essentielles, est à jamais incapable de comprendre les véritables biens de l'homme et de faire régner en lui la loi de la raison. Mais indépendamment de cette science générale de l'homme, chacun doit se connaître soi-même et avoir conscience de ses qualités et de ses défauts, de ce qu'il peut et de ce qu'il ne peut pas. Il résulte de là qu'on doit être sincère avec les autres et avec soi-même. Car le principal n'est pas de se croire ou de paraître un homme de mérite et de bien, mais de l'être effectivement. Aussi avec quelle fine ironie Socrate se moquait des brouillons qui se jetaient témérairement dans les affaires publiques! mais avec quelles sévères instances il gourmandait le pusillanime abandon des hommes capables, qui se tenaient à l'écart par indifférence ou par ennui!

Quoi qu'il en soit, Socrate proclamait sous le nom de sagesse trois principes immortels : la souveraineté de la raison, la nécessité de connaître l'homme en général, et le devoir pour chacun de nous de se surveiller religieusement lui-même. Par le premier, il mettait la vérité morale au-dessus des préjugés et des passions politiques; par le second

il indiquait la seule route qui puisse nous conduire à la connaissance de nos devoirs et de notre bien; par le troisième, enfin, il enseignait le respect et le soin vigilant que tout homme doit avoir de son âme et de la vérité. *

On ne peut terminer cette théorie des vertus sans parler de l'amour : il revient sans cesse dans les discours de Socrate, et l'on serait tenté d'en faire une cinquième vertu, si l'on pouvait être vertueux sans aimer le bien et les hommes. Comme il y a deux âmes, l'une qui n'aspire qu'au bien, et l'autre qui nous entraîne dans les excès les plus honteux, il y a aussi deux Vénus : la Vénus terrestre, à qui l'on offre des sacrifices matériels dans les temples, et qui nous porte à des voluptés toutes animales; et la Vénus céleste, qui ne reçoit que des hommages spirituels et purs comme elle. Tandis que la Vénus terrestre unit les corps, la Vénus céleste unit les âmes, leur inspirant une amitié mutuelle et de nobles actions. Socrate n'ignorait ni les avantages ni les excès de l'amour; il le voyait souvent intervenir dans les affaires politiques ou militaires de son pays; il voulut s'en faire un auxiliaire politique tout en l'épurant. Les amours des hommes avec les hommes, malgré le mépris qui s'y attachait, s'étaient répandus à Athènes comme dans le reste de la Grèce. Ceux qui voulaient les justifier citaient la bravoure des Héléens, des Thébains et des Spartiates, dont les soldats, amants les uns des autres, n'en étaient que plus terribles sur le champ de bataille. Singulière aberration des sentiments les plus naturels au cœur de l'homme! Ce que produisait sur nos chevaliers la pensée de leur dame, la pensée de ceux qu'ils aimaient le produisait sur les soldats grecs. Jamais l'amant n'eût osé fuir sous les yeux de l'objet

* Mém., I, 7; II, 5; III, 9; IV, 1, 2, 6. — Platon, t. II, Lois, 689, A. B. 731, C; 875, C. D. — Arist., Eth. Nic., VI, chap. 13; VII, 3. Gr. morale, I, 9, 34.

aimé. Même au dire de Xénophon, les amants lacédémoniens, lorsqu'ils ne servaient pas dans le même corps d'armée, auraient rougi de se déshonorer eux et leurs amours par une lâcheté; et ils se battaient avec la même ardeur que s'ils avaient été sous les regards de leurs amis. Socrate ne niait pas ces effets de l'amour; seulement il lui paraissait incroyable que des infâmes craignissent plus que la mort de commettre une lâcheté; il soutenait que ce qui faisait la force et la supériorité des Lacédémoniens, c'est que leurs amours n'avaient rien de malhonnête, et que ces braves adoraient non l'Impudence, mais la Pudeur. Achille et Patrocle, Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoüs n'ont fait, à la vérité, de si grandes choses que parce qu'ils s'aimaient; mais ce qu'ils aimaient dans leur ami, c'était l'âme et non le corps. C'est par l'âme et non par le corps que l'on aime véritablement; et pour être capable d'amour, il faut être vertueux et vouloir que son ami le soit. Socrate espérait, par ces discours et par d'autres semblables, rassembler autour de lui les jeunes Athéniens les plus distingués, qui, unis par l'amitié et la vertu, s'aideraient les uns les autres à saisir le gouvernement et à diriger la politique de leur patrie. Il montrait à ses disciples que c'est par une passion mal entendue de la gloire que les hommes de mérite, au lieu de s'aimer, sont jaloux les uns des autres et se font obstacle, comme s'il valait mieux s'appuyer sur des méchants que sur les gens de bien. C'est par l'union et l'amour que la vertu est forte et que les États prospèrent. Tandis que les intérêts divisent les hommes, l'amour vrai se fait jour au travers des passions allumées; il unit les cœurs bien faits et leur apprend à immoler l'intérêt particulier à l'intérêt public. Aussi bien les hommes sont nés plutôt pour s'aimer que pour se haïr[1]. Otez la Vénus céleste, et tout tombe dans la confusion; ôtez

1. Socrate répète le mot d'Antigone dans Sophocle.

la vertu, et la Vénus céleste s'enfuit de la terre. Plus on est vertueux, plus on est capable de ressentir le véritable amour, qui à son tour échauffe et embellit la vertu : Socrate n'avait-il pas raison de se donner pour le plus amoureux des hommes? Seules la vertu et la vérité sont aimables; seules elles nous procurent des jouissances pures et solides. « Ah! s'écriait Socrate, si la vertu avait un corps visible, si les hommes pouvaient en contempler la beauté avec les yeux, comme ils iraient au-devant de l'instruction et du travail, qui peuvent seuls leur attirer ses faveurs! Avec quelle ardeur ils courraient l'embrasser au lieu de ces vaines ombres qui passent en un instant, et qui fuient entre leurs mains, lorsque dans leur fol emportement ils croient enfin les saisir. » *

Pour comprendre Socrate tout entier, il faudrait savoir quelles étaient ses vues politiques ou ce qu'il pensait de la justice dans l'État. Malheureusement cela nous paraît impossible. Platon transforme les idées de son maître à les rendre méconnaissables; et Xénophon, qui veut bien dire la vérité, mais non pas toute la vérité, est muet sur ce point capital. De savoir que Socrate disait que les gouvernants sont faits pour les gouvernés, et que les uns doivent ressembler au berger et les autres au troupeau, c'est ne rien savoir. On n'est guère plus avancé, lorsqu'on lit qu'il regrettait la constitution de Solon, et qu'il voulait la corriger par quelques institutions spartiates : car quelle idée eût présidé à ce remaniement? Il y a pourtant une théorie socratique, qui peut nous fournir quelques lumières; c'est la théorie des lois non écrites. Nous sommes convaincus qu'elle allait contre le but que se proposait Socrate; mais elle n'en a que plus de valeur à nos yeux. Une seule vérité vraiment

* Xén., Mém., I, 6; II, 3, 5, 6, 9, 10; III, 11. — Cynégétique, ch. 12 — Banquet, 8. — Cyrop., VI, chap. 1.

humaine vaut mieux que toutes les idées politiques d'un moment.

A côté ou plutôt au-dessus des lois de l'État, il y a des lois non écrites, qui ne sont pas celles de tel ou tel peuple, mais qui appartiennent à tous les pays et à tous les siècles. Ce sont ces lois divines que célèbre si magnifiquement Sophocle : « lois sublimes, émanées du ciel, dont l'Olympe seul est le père, dont l'origine n'a rien de mortel ni d'humain ; lois qui ne sont pas nées d'aujourd'hui ni d'hier, dont personne ne peut dire quand elles ont pris naissance et que jamais l'oubli n'ensevelira ; lois immuables et éternelles, dans lesquelles vit un Dieu puissant qui jamais ne vieillit. »

Les lois humaines doivent fléchir devant ces lois de Dieu, et quand elles leur sont contraires, elles sont mauvaises. Ainsi il est permis dans certains pays d'épouser sa mère ou sa fille ; ce n'en est pas moins un crime détestable. Ainsi, les Athéniens laissent la direction des affaires et des jugements à la foule ignorante ; il n'en demeure pas moins vrai que, selon la nature et selon Dieu, c'est au sage de commander, à l'ignorant d'obéir. Les lois non écrites sont donc le principe et la mesure des lois positives. Mais Socrate allait plus loin ; il enseignait ce qui doit faire la raison et le fond des lois particulières. Elles ont leur origine dans la nature des êtres et dans leurs rapports mutuels. La loi reconnaît et doit reconnaître pour bon et pour beau tout ce qui est conforme aux facultés que la nature a départies aux êtres. Car les fonctions d'un être lui viennent de sa nature, et sa nature lui vient de Dieu. Il en est de même des rapports essentiels qui lient les êtres entre eux. Dieu a voulu que les frères, unis par le sang, fussent unis par le cœur, et qu'ils s'aidassent mutuellement comme les doigts de la main. Dieu qui a fait la mammelle de la femme, a voulu qu'elle eût une affection plus vive que l'homme pour ses enfants. De là les devoirs des enfants qui sont les pires des ingrats, quand ils n'ont point un amour respectueux pour leur mère. Socrate se contentait en général de ces exemples très-simples pour faire entendre sa pensée. Mais il nous reste deux applications de ce principe trop importantes pour les passer sous silence. La considération seule des lois naturelles avait amené Socrate à relever la dignité de la femme ; et, sinon à nier l'esclavage, du moins à reconnaître un homme dans l'esclave.*

Les Grecs, en se comparant aux Orientaux, paraissent avoir senti que la monogamie est une marque de civilisation, tandis que la pluralité des femmes est un signe de barbarie. Cependant, on ne peut nier qu'en général ils ne tinssent la femme dans un état assez inférieur. On lui demandait pour toute vertu de vivre chaste et recluse au fond du gynécée. Avec cela, quand elle avait donné des enfants à son mari, son rôle était rempli. Je sais qu'on trouve dans les poëtes et quelquefois dans les orateurs un respect pour la femme qui nous étonne. Achille rougit et est confus de se rencontrer avec Clytemnestre et Iphigénie, comme si un simple regard était une souillure et une impureté. C'est presque un adultère de pénétrer dans l'appartement des femmes, séjour des vertus cachées et de la chasteté. Mais il ne faut pas s'y tromper : c'est moins la femme même qu'on respecte dans la femme, que la sainteté de la famille et l'intégrité de la race. Ce respect n'est qu'un reste épuré de la jalousie brutale des Orientaux, comme le gynécée n'est qu'un souvenir du sérail. Que l'on considère ou les lois ou les mœurs, la femme est nécessairement peu de chose dans ces États grecs, où la vertu politique est tout. Fille, elle pouvait être vendue par son père ou ses frères, si elle avait

* Mém., II, 2, 3 ; IV, 4. — Écon., II, 7. — Œdipe-Roi, 863-873. — Antigone, 450-460.

eu une faiblesse; femme, elle passait du pouvoir paternel sous le pouvoir de son mari, et le plus souvent était sévèrement gardée dans le gynécée, au moins jusqu'à ce qu'elle fût devenue mère; veuve, elle retombait en tutelle, ou même son mari en disposait par testament, comme d'un corps sans âme, en la donnant à qui il voulait. C'est pire encore si l'on considère les mœurs. L'affection de l'homme appartenait ordinairement à des mignons ou à des courtisanes; et comme presque tout le soin des affaires domestiques roulait sur un intendant, les femmes tenaient aussi peu de place dans la confiance que dans l'amour de leurs maris. La vie oisive et l'abandon dans lequel on les reléguait, étaient la cause de tous les vices que les poëtes leur reprochent, un esprit de futilité poussé à l'excès, une intempérance grossière, ces ardeurs sensuelles dont elles fatiguaient leurs maris, et enfin ces relations honteuses de femme à femme, digne pendant des amours d'homme à homme. Aussi le même Athénien qui venait d'admirer dans Alceste l'amour et le dévouement de l'épouse, dans Antigone la piété filiale ou la piété fraternelle, proclamait-il que la femme, étant incapable de vertu, est indigne d'aimer et d'être aimée, comme il courait à ses amours infâmes après avoir applaudi dans Hippolyte l'apothéose de la pudeur et de la chasteté. En général, les Socratiques s'élevèrent contre cet abaissement des femmes. Antisthènes soutenait que la vertu est la même pour les deux sexes; Platon leur donnait la même éducation, et peu s'en faut la même importance politique. Nous allons voir par Isocrate et par Xénophon, quelles nobles fonctions Socrate assignait à la femme.

Capables également de prévoyance et de mémoire, de tempérance et de vertu, les deux sexes ont été faits l'un en vue de l'autre; et comme leur nature n'est point propre aux mêmes fonctions, ils ont besoin de leurs services réciproques et se

complètent mutuellement, l'un possédant les qualités dont l'autre est dépourvu. Tandis que l'homme est occupé au dehors, la femme est tout entière aux soins de la maison. Celui-là est destiné à veiller à la sûreté de la famille et à travailler sous le ciel: celle-ci, à veiller sur ses enfants, sur les domestiques et sur tous les intérêts du ménage: de sorte qu'on ne saurait trop dire lequel a plus de part à l'utilité commune. La femme n'est donc pas la servante ou l'esclave de l'homme; elle est son associée, sa compagne, son égale. L'un s'occupe des affaires publiques et défend les lois de l'État; l'autre est la gardienne des lois domestiques. C'est à la femme qu'il appartient comme à une reine de commander dans la maison, de distribuer les récompenses et les punitions aux esclaves qui en méritent. Elle veille sur l'innocence et l'éducation de ses enfants; elle soigne les serviteurs malades; elle apprend à travailler à ceux qui ne le savent pas; elle leur distribue l'ouvrage et les rend utiles et modestes. Elle est dans la maison comme la reine abeille, qui commande à toutes les ouvrières et se les attache si bien, que lorsqu'elle sort de la ruche, toutes les autres sortent avec elle. Euripide dit encore mieux que Xénophon: la femme est comme la mère de ses esclaves. «Je pleurais, dit un esclave dans Alceste, je pleurais ma maîtresse, qui était pour nous une mère. De combien de maux ne nous a-t-elle pas sauvés, en adoucissant la colère de son mari. A son lit de mort, tous les esclaves éclataient en sanglots; et elle tendait la main à chacun; il n'y en eut pas un de si vil à qui elle n'adressât quelque douce parole.» Ces soins économiques et touchants sont pour la femme de véritables plaisirs, en voyant croître le bien de sa famille avec l'affection des domestiques. Mais la plus grande de toutes ses jouissances, c'est lorsque, devenue plus parfaite et meilleure, elle trouve dans son mari le premier et le plus soumis

de ses serviteurs. C'est pourquoi elle a droit au respect et à la tendresse de son mari. Ce n'est pas Socrate qui aurait approuvé les singuliers raisonnements par lesquels Eschyle prouve que l'on doit plus de piété à son père qu'à sa mère: car la plus noire ingratitude à ses yeux, c'est de ne pas aimer celle qui a souffert pour nous, avec une tendresse si inépuisable, tant de douleurs, de soucis et de dégoûts. Aimez-donc votre mère, dit Euripide, car il n'y a pas d'amour plus doux. Quant à l'homme, de quel droit exige-t-il une fidélité qu'il viole lui-même? «Non, dit Isocrate, je ne puis m'empêcher de blâmer ces hommes qui, ayant formé une union de toute la vie, ne savent pas garder leurs engagements, et qui, pour de vains plaisirs, blessent au cœur celles dont ils ne veulent en rien être offensés; qui, enfin, pratiquant l'équité dans tous les autres contrats, ne violent que les conventions faites avec leurs femmes, quand ils devraient les observer avec d'autant plus de religion, qu'elles sont plus solennelles, plus intimes et plus saintes.» Quelle injustice de ne point respecter et d'affliger «la mère de ses enfants!»[1]

C'était Euripide qui par ses tragédies, où l'amour et les sentiments humains remplaçaient l'héroïsme d'Eschyle et de Sophocle, avait mis la question de la femme en quelque sorte à l'ordre du jour. Aristophane et tous les amateurs des vieilles choses criaient au scandale et à la corruption. Les gens sensés et ceux qui méditaient sur l'homme, trouvaient souvent dans le poëte de ces vives révélations du cœur qui font réfléchir. Celui qui faisait dire à l'un de ses personnages: «Je méprise et je hais toutes les femmes, excepté ma mère», se faisait pourtant l'idéal le plus pur et le plus élevé de la vertu de la femme. S'il dit que «toute honnête femme se regarde comme l'esclave de son mari», ce n'est

1. Expression de Sophocle dans l'Œdipe-Roi.

pas une fidélité grossière, ni un attachement servile qu'il demande d'elle, mais une vertu toute de dévouement et d'amour. «Il n'y a point, dit-il, de trésor plus précieux pour l'homme dans la maladie et l'affliction qu'une épouse qui gouverne bien sa famille et qui écarte de lui la douleur et le chagrin, même par des ruses innocentes. Mais aussi, il n'y a rien de plus doux pour la femme, quand un malheur accable son mari, que de souffrir avec lui, que de partager ses tristesses comme ses joies. S'il est malade, dit je ne sais quelle héroïne, je serai malade avec lui; j'aurai ma part de tous ses maux, et cela me sera doux.» Voilà cette vraie union, cette union intime dont parle Isocrate. «Ce n'est point la beauté, ajoute Euripide, c'est la vertu qui charme une femme dans un homme: car toute femme qui a l'âme unie à celle de son mari sait être pure et avoir de chastes pensées. Si son mari est laid, il est beau pour elle. Car ce qui juge de la beauté, ce n'est point l'œil, mais le cœur.» La femme était donc capable et digne de cet amour «fils de la sagesse et plein de vertu», dont Socrate se vantait de posséder et de révéler les mystères.*

Chose remarquable! c'est dans la même conversation, où Socrate se plaît à glorifier la femme, qu'il relève aussi l'esclave, cet autre membre opprimé de la famille antique. Les esclaves, sauf la question, qu'une détestable procédure permettait de leur appliquer à tout propos, étaient traités à Athènes avec la plus grande douceur. Les lois si humaines de Solon les protégeaient presque à l'égal des hommes libres. Avait-on tué ou frappé un esclave, avait-on fait violence à sa pudeur? la loi punissait le coupable, comme si le crime eût atteint un citoyen ou un étranger domicilié. Celui qui était mécontent de son maître avait droit de demander d'être

* Xén., Écon., I, 3, 7, 9. — Isoc. à Nicoclès. — Esch., Eum., 567-667. — Eurip., Alc., 192-195. — Fragm., 815, 964, 984, 663.

vendu à un autre plus clément. Mais ce que les lois n'effaçaient pas, c'étaient les préjugés de mépris qui s'attachaient à la personne de l'esclave et qui le suivaient jusque dans l'affranchissement. Les Athéniens, qui avaient vu leurs serviteurs se conduire vaillamment à Salamine, à Micale et à Platée, qui même avaient accordé à ceux qui étaient morts les mêmes honneurs qu'aux citoyens, ne voulaient pourtant voir dans ces hommes opprimés que des corps ou des choses incapables de toute vertu. Tel n'était point le sentiment de Socrate et de son disciple Antisthènes : ils admettaient sans peine que les esclaves sont capables de vertu et d'honneur. Selon Socrate, le maître qui voit ses serviteurs sensibles à la louange doit les traiter comme des hommes libres ; il est juste qu'ils trouvent chez lui l'aisance et les égards qu'on doit à la probité. Car ce qui distingue l'honnête homme du malhonnête, c'est que le premier n'envisage que les éloges et l'honneur. Aussi, tandis que les législateurs humains n'offrent que des punitions pour les coupables, les lois royales ou les vraies lois promettent des récompenses à la fidélité, et engagent ainsi l'homme juste à s'abstenir constamment de l'injustice. Socrate pensait donc, comme son ami Euripide, que l'esclave peut être homme de bien, et qu'alors il n'a d'esclave que le nom, tandis qu'il a l'âme d'un homme libre. C'est pourquoi il fait dire à la Vertu, qu'elle console et soutient l'esclave honnête et laborieux. Mais alors, de quel droit cette âme libre est-elle sous la dépendance et à la merci d'un maître? Question terrible, que le bon sens tout pratique de Socrate ne voulut point se poser, et devant laquelle reculera le génie de Platon. Ce n'est point qu'elle fût inconnue, et le poëte comique, dans ses profonds badinages, l'effleurait presque dans les mêmes termes, où les Sophistes me paraissent l'avoir discutée. « Je suis un oiseau esclave, fait-il dire au roitelet. — Quoi? est-ce que tu as été vaincu par quelque coq? — Non, mais lorsque mon maître fut changé en huppe, il demanda que je fusse moi-même changé en oiseau, afin d'avoir quelqu'un pour le suivre et pour le servir. — Un oiseau a-t-il donc besoin d'un serviteur? — Lui du moins, sans doute parce qu'il a été homme.» La force, l'orgueil, la paresse et la convoitise, érigés en loi, voilà en effet les seuls droits d'un homme sur son semblable.*

L'existence des lois naturelles eût pu suffire à Socrate pour démontrer l'existence de Dieu. Mais comme on était habitué par les Sophistes à regarder les lois comme l'ouvrage de l'homme, et les dieux avec leurs jugements redoutables comme un simple moyen de police, il était bon que l'existence de Dieu et la réalité naturelle de la justice fussent prouvées comme deux vérités à part et qui se confirment ensuite mutuellement. Ayant donc sous la main cette preuve si solide, que, s'il y a des lois naturelles, il doit y avoir un suprême législateur, Socrate préféra en appeler à l'ordre et à l'intelligence qui éclatent partout dans l'univers. Mais comme s'il se fût défié de cet argument, il le fortifiait par un autre qui nous semble avoir plus de profondeur. «Embrassez par la pensée, disait-il, la vaste étendue de la terre, votre corps n'en est qu'une très-faible partie; j'en dis autant de l'humidité et des autres éléments dont il est composé: tous sont immenses, mais il en entre une portion presque insensible dans la composition de votre être; et vous croyez que vous avez eu l'insigne bonheur d'enlever pour vous seul toute l'intelligence? » Que s'il y a une intelligence dont la nôtre n'est qu'une faible image, quoi de plus simple que de regarder tout ce qu'il y a de raisonnable dans l'univers, comme l'œuvre de cette intelligence parfaite? Socrate s'efforçait de montrer que tout ce qui est matériel dans la nature obéit et

* Econ., I, 9, 12, 13. — Eur., Hél., 728-733. — Ion., 854-856. — Arist., Oiseaux, 70-80. — Plutus 145.

sert à des fins rationnelles, et par là il répondait à cette profonde question posée par Euripide : « Dieu est-il la nécessité dans la nature ou l'intelligence dans l'homme? » Car Dieu est l'une et l'autre; et s'il est la nécessité dans la nature, c'est qu'il est la perfection de cette intelligence, dont nous ne voyons dans l'homme qu'un obscur vestige. Chercher en dehors de la sagesse divine la raison de tout ce qui existe, c'est faire comme un homme qui, après avoir posé que Socrate est un être raisonnable, irait chercher ensuite dans la disposition de ses muscles ou dans toute autre cause que son intelligence et sa volonté, la raison de ce qu'il fait. Tout ce qu'il y a de régulier et de beau dans les êtres inanimés, tout ce qu'il y a d'art et d'industrie dans la nature vivante, vient non de causes aveugles et fortuites, mais de la sagesse divine; et lorsqu'on ne saurait comprendre que les œuvres d'Homère, de Phidias ou de Sophocle soient le produit du hasard, il est absurde de supposer que les mouvements des cieux et que les êtres animés avec leur admirable structure soient l'œuvre d'une cause sans intelligence. En vain l'on objectait à Socrate qu'on voit les artistes humains, et que l'on ne voit pas Dieu : il faisait remarquer que ce qu'il y a de meilleur en toute chose, est ce qui ne tombe pas sous les sens. Eh! voyons-nous notre âme? Gardons-nous bien de mépriser les essences invisibles, et reconnaissons leur puissance à leurs effets. Mais il ne faut point chercher à voir la forme de Dieu : il est invisible à l'œil; il ne se manifeste qu'à l'esprit par sa puissance et sa bonté. Cette sagesse première et souveraine est partout présente; elle voit tout; elle entend tout; même les plus secrètes pensées de notre cœur ne sauraient lui échapper. Il ne faut pas craindre qu'elle nous oublie jamais, ni qu'elle manque à récompenser la vertu, à punir la méchanceté : car eût-elle imprimé dans nos esprits que chacun doit être traité selon ses œuvres, si cela ne devait pas enfin se réaliser?

Mais dites-vous, Dieu est trop grand pour s'occuper de nous. Est-ce qu'il ne le fait pas, répondait Socrate? Est-ce qu'il ne peut pas le faire? Ne nous a-t-il pas comblés de ses dons les plus magnifiques? Quelle merveille que notre corps! Dieu ne nous a-t-il pas donné les mains, ministres de l'intelligence; la parole, par laquelle nous nous communiquons la vérité sur le juste et l'injuste, et nous fondons les États; l'intelligence surtout, par laquelle nous reconnaissons la sagesse divine, et nous sommes comme des dieux entre les animaux? Si Dieu ne s'occupait point de nous, c'est donc qu'il ne le pourrait pas. Eh! quoi? notre vue s'étend à plusieurs stades, et l'œil de Dieu ne pourrait tout embrasser? Notre pensée s'occupe à la fois des affaires de la Grèce, de l'Égypte et de la Sicile, et l'esprit de Dieu ne s'étendrait pas à tout l'univers. Non, non : élevez-vous aux cieux, enfoncez-vous jusqu'aux enfers, vous n'échapperez pas à ses regards. Il faut donc reconnaître et adorer « celui qui ordonne et gouverne ce monde, où sont réunis tout bien et toute beauté; celui qui maintient les ouvrages de la création dans la fleur de la jeunesse et dans une vigueur toujours nouvelle; celui qui les fait suivre ses ordres souverains avec plus de promptitude que la pensée, et qui leur défend de jamais s'égarer*. »

Rien ne frappa plus les contemporains de Socrate, que cette idée d'un Dieu premier, principe de l'ordre et de la beauté pour la nature, principe pour les êtres intelligents de la justice et de la verité; et cependant tous les éléments de cette doctrine théologique et morale existaient avant Socrate. Non-seulement les Pythagoriciens soumettaient le monde et les dieux à une monade suprême; non-seulement Anaxagore[1]

* Mémor., I, 1, 4; IV, 3. Écon., I, 20. — Plat., t. I, Phédon, 98, C. D. — Eurip., Troy., 890-894. — Suppliantes, 198-218.

1. Platon a marqué ainsi la filiation d'Anaxagore à Socrate : « Ayant un jour entendu lire dans un livre qu'on disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est

avait proclamé l'intelligence ordonnatrice, mais encore les poëtes tendaient de plus en plus à faire de Jupiter le Dieu premier, maître du ciel et de la terre, maître même du Destin. «O Jupiter, s'écrie Eschyle, qui que tu sois, si ce nom t'agrée, c'est sous ce nom que je t'implore.» Ce Dieu, dont le nom est inconnu à Eschyle, mais qu'il adore sous le nom de Jupiter, est le roi des rois, heureux entre les heureux, puissance des puissances. Sa pensée qui réside en haut, dont les voies sont cachées, et dont nul œil mortel ne peut sonder les abîmes, accomplit sur les hommes ses décrets irrésistibles. C'est elle dont les antiques lois règlent les destinées. Jupiter n'est pas seulement le sage, il est encore le puissant et le juste. Il parle et l'effet suit; ce que sa volonté décide s'accomplit aussitôt. Il pèse la cause des bons et des méchants; les gémissements des opprimés vont armer contre les oppresseurs son impitoyable courroux; il se plaît à être juste et bon envers ceux dont les mains sont pures et dont les prospérités n'enflent point l'âme orgueilleuse et hautaine; il abat le superbe et fait sortir des enfers pour l'accabler la vengeance lente à punir, mais dont les coups sont inévitables. Je m'arrête dans ces citations qu'il me serait facile de multiplier. Soit qu'Eschyle[1] ait emprunté ces doctrines aux Pythagoriciens, soit qu'il les ait puisées dans les mystères, pour qui Jupiter était le Dieu unique, commencement, milieu et fin de toutes choses, elles montrent combien la pensée religieuse se corrigeait et s'épurait par le progrès de la civilisation. Quel est donc le mérite de Socrate? Il eut la conscience claire et distincte des idées qui s'agitaient confusément dans les meilleurs esprits; il les sépara des ornements poétiques et des hypothèses cosmiques, qui les altéraient; il les groupa toutes autour de la sublime conception d'Anaxagore, dont il donna le premier une démonstration suffisante; et par là il s'éleva jusqu'au Dieu unique, sagesse toujours et partout présente, bonté d'où toute bonté découle, principe éternel de tout ordre et de toute justice; Dieu inconnu, qui avait, dit-on, un temple à Athènes et que les âmes les plus élevées pressentaient sans pouvoir le comprendre.*

l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi : il me parut assez convenable que l'intelligence fût la cause de toutes choses, et je me dis que s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et disposé dans le meilleur ordre possible.» Platon, t. I, 97, B. C.

1. Pythagoreus, dit Cicéron.

Mais que devenaient les anciennes divinités à côté de ce Dieu nouveau? Faut-il croire, avec Xénophon, que Socrate acceptait, les yeux fermés, la religion populaire, et qu'elle n'eut jamais de dévot plus fervent et plus assidu? Que Socrate sacrifiât aussi souvent qu'homme d'Athènes aux dieux de l'État, à la bonne heure; mais pour nous qui ne sommes point, comme Xénophon, des apologistes de Socrate, la question n'est point là. Ce qui nous importe, c'est de savoir s'il acceptait l'ancienne religion tout entière, ou quelle part il prétendait lui faire dans la réforme qu'il méditait. Nous ne craignons pas d'affirmer, sur le témoignage formel de Platon et d'Isocrate, qu'il se refusait à admettre toutes les fables immorales ou absurdes qu'on débitait sur les dieux. Mais allait-il crier sur les toits, comme son disciple Antisthènes, que le Dieu de la nature est unique, tandis qu'il y a un grand nombre de dieux populaires, c'est-à-dire, qu'il n'y a en réalité qu'un Dieu et que tous les autres ne sont que des imaginations de la foule imbécile? Peut-être le pensait-il; mais, à coup sûr, il avait trop de modération et de réserve dans l'esprit pour le proclamer ouvertement. Aussi bien une pareille témérité n'eût fait que nuire à ses projets de réforme. En aspirant à restaurer les institutions

* Eschyle, Aga., 160, 174-176, 178-181. — Supp., 85-89, 93-95, 524-526, 598-599, 672, 1047-1049, 1058-1060. — Platon, t. II, Lois, 715 E.

et les mœurs de son pays, il devait chercher à raffermir la religion, que les Sophistes avaient partout ébranlée. Il pensait donc plus à conserver les anciennes croyances en les épurant, qu'à les détruire. En dehors de cette hypothèse, nous ne comprenons rien à Socrate et à ses disciples; avec elle, tout s'éclaircit et s'explique facilement. Persuadé que l'impiété est funeste aux hommes, et que pourtant il est presque impossible de leur faire entendre la vraie religion dans toute sa pureté, Socrate devait accepter volontiers les antiques traditions, tant qu'elles n'étaient pas contraires aux mœurs. Car s'il importe beaucoup à la vérité métaphysique de n'admettre qu'un Dieu, il semble qu'il importe assez peu à la morale d'en admettre plusieurs, pourvu qu'ils s'accordent ensemble et qu'ils ne soient pas des modèles sacrés d'immoralité et de corruption. C'est pourquoi, tout en désirant conserver la religion populaire, les Socratiques attaquaient avec une extrême énergie les traditions impures du passé. Nous ignorons et nous ne sommes pas curieux de savoir, si Socrate avait l'intention de renfermer ses opinions religieuses dans un petit cercle d'amis : un chef d'école est plus comptable dans la postérité de l'impulsion qu'il imprime aux esprits, que des paroles qu'il peut débiter en public. Or, tous les Socratiques[1], dont nous connaissons quelque chose, Antisthènes, Euripide, Platon, même le timide Isocrate, s'accordent dans leurs invectives contre les immorales absurdités des théologiens. C'est là (qui pourrait en douter?) le véritable esprit du maître. Socrate et ses amis continuaient la guerre d'extermination, que les Sophistes semblaient avoir jurée contre les dieux populaires; mais tandis que Protagoras et ses successeurs allaient jusqu'à supprimer l'idée de la

1. Xénophon dissimule ici, pas assez pourtant, pour qu'on ne puisse pas retrouver quelque chose des idées du maître : qu'est-ce, par exemple, que l'opposition des deux Vénus?

divinité, les Socratiques ne s'en prenaient qu'à l'immoralité flagrante des traditions au nom de la conscience indignée. Il était impossible qu'il en fût autrement, ou Socrate eût menti à sa mission et à la vérité. On n'était plus aux temps de cette foi naïve, qui adorait un Jupiter souillé de crimes, en le redoutant comme le vengeur des mêmes forfaits dont il était l'exemple. Une fois la réflexion éveillée, le vice, habile à raisonner sur les fables sacrées, avait appris à se justifier par l'autorité des dieux, et la religion n'était plus qu'un prétexte et un assaisonnement pour l'immoralité. Les Socratiques le comprirent et ne pouvaient pas ne point le comprendre. N'entendaient-ils pas au théâtre des raisonnements comme celui-ci : « Es-tu surpris en adultère, soutiens au mari que tu n'es point coupable, et rejette la faute sur Jupiter. Dis qu'il céda lui-même à l'amour et aux femmes : pourrait-on plus exiger d'un mortel que d'un Dieu? » Ils engagèrent donc résolument la guerre contre toutes les impiétés religieuses, soutenant que les dieux, excellents par nature, ne pouvaient commettre, inspirer, ni commander rien qui fût contraire à la conscience*.

C'est surtout dans Euripide et dans Platon qu'il faut chercher cette vive polémique. Nous ne citerons que le poëte philosophe : « Non, dit-il, je ne crois pas que les dieux se livrent à des amours incestueux, ni qu'ils chargent leurs pères de chaînes; je ne l'ai jamais cru, je ne le croirai jamais; ni qu'un dieu se soit rendu maître d'un autre. » Peut-on croire davantage qu'ils font du mal aux hommes, et leur convient-il de se montrer par le ressentiment semblables aux mortels? Est-il possible que l'épouse de Jupiter, que la sage Latone ait enfanté une divinité assez folle et assez cruelle pour prendre plaisir à des sacrifices humains? Si les dieux

* Platon, t. I, Euthyp., 6, A. B. C. — Isocr., Busiris. — Aristoph., Nuées, 1071 et suiv.

faisaient le mal, de quel droit le défendraient-ils aux hommes? Et voyez avec quelle verve Euripide tance Apollon pour avoir séduit et abandonné une jeune fille! avec quel esprit il censure d'un seul coup tous les amours des dieux! «Puisque tu règnes sur les mortels, ô Apollon, sois donc au moins fidèle à la vertu. Les dieux punissent les mortels dont le cœur est pervers : est-il donc juste que vous qui avez écrit les lois qui nous gouvernent, vous soyez les premiers à les violer? S'il arrivait (chose impossible, mais enfin je le suppose), s'il arrivait qu'un jour les hommes vous fissent porter la peine de vos adultères et de vos viols, bientôt toi, Apollon, et Jupiter, et Neptune, vous seriez forcés de dépouiller et de vider vos temples pour acquitter le prix de vos fautes.» Mais non, ce ne sont là que des récits mensongers, inventés par les poëtes. Non, Apollon n'a point commandé à un fils de tuer sa mère, comme s'il ignorait les règles de la justice et de l'honnêteté. Non, dit Hécube à Hélène, ce n'est pas Vénus qui t'a fait aimer mon fils. «N'accuse pas les dieux de folie pour parer tes vices. Tu ne persuaderas jamais les sages. Mais mon fils était d'une rare beauté, et ton cœur en le voyant est la Vénus qui t'a séduite. Les passions impudiques des mortels, voilà en effet la Vénus qu'ils adorent.» Quelle conclusion à tirer de tous ces textes? C'est que les dieux sont bons ou qu'ils ne sont pas. Il est impossible que Socrate ait pensé à ce sujet autrement que ses disciples et ses amis; il ébranlait donc les autels qu'il voulait conserver et raffermir. Ignorant qu'on ne corrige pas, mais qu'on détruit une religion comme celle des Grecs, il crut pouvoir accorder le sens moral avec les dieux de son pays; et malgré les scandales de leur origine, de leur histoire et de leur culte, il voulait forcer ces fantômes de l'imagination à devenir de véritables dieux : entreprise impossible, il est vrai, mais qu'il a dû tenter; ou bien le Socrate que

nous peint Xénophon serait en vérité trop crédule pour un philosophe, ou trop hypocrite pour un homme de bien.*

A cela près, nous accordons volontiers qu'il était le plus religieux des hommes, non-seulement envers le maître du ciel et de la terre, mais encore envers les dieux de sa patrie. Il pouvait donc pratiquer l'ancien culte, qui est un culte tout extérieur. Mais encore ici il corrigeait, il ajoutait. Le culte grec, si on le réduit à ses éléments essentiels, consiste dans la consultation des oracles et dans les sacrifices. Que Socrate crût ou non à l'efficacité des uns et à la véracité des autres : il engageait ses disciples à faire ce qu'avaient fait leurs aïeux. Mais ici nous retrouvons comme partout le citoyen et le philosophe.

Il trouvait ridicule qu'on allât interroger et fatiguer les dieux sur ce qu'on avait à faire. Car ils nous ont donné des lumières suffisantes pour diriger notre conduite et notre volonté. On ne doit les consulter que sur l'événement même de ses entreprises : c'est la seule chose dont ils se soient réservé la connaissance, et qu'ils aient dérobée à nos regards. Pour tout le reste, il nous suffit de faire un bon usage de notre raison; et comme le disait Euripide, une bonne pensée est le meilleur des devins : de sorte que l'opinion de Socrate revenait à peu près à ceci : faites ce que vous devez faire pour agir vertueusement et pour réussir; laissez le reste aux dieux. Aussi, quand son démon familier ou sa conscience lui défendait ou lui ordonnait quelque chose, je m'assure que toutes les Pythies du monde ne l'auraient point fait changer de résolution. Il voulait d'ailleurs qu'on sacrifiât selon les lois de son pays et selon ses ressources.

* Oreste, 29-32, 76, 163-166, 416-419. Troy., 981-982, 987-990. — Bacch., 1043. — Ion., 252-254, 436-450. — Hercule furieux, 344-347, 1314-1319, 1341-1344. — Électre, 967-981. — Iph. en Taur., 380-391. — Idées analogues dans Hippocrate, Des airs, etc.; Maladie sacrée; — dans Pindare, 1re olymp., 9me olymp. et *passim*.

Car la piété ne se mesure pas à l'ampleur des offrandes, mais aux dispositions intérieures; et c'est une impiété de penser que les dieux préfèrent les dons magnifiques du méchant aux sincères et pauvres offrandes de l'honnête homme. Mais que dire de ces énormes sacrifices que certains citoyens font pour leur tribu ou qu'Athènes fait pour elle-même? Athènes se ruinait gaîment en fêtes théâtrales et religieuses; et Platon, d'accord avec Socrate, appelle son gouvernement une *théâtrocratie*. Mais le petit peuple y trouvait son compte: invité par les riches à prendre part aux sacrifices, il y recevait de bons morceaux de bœuf et y festinait aux dépens des dieux, qui se contentaient des parties les plus viles et les plus inutiles des victimes. C'est contre cette prodigalité corruptrice que Socrate et ses disciples s'élevèrent, en recommandant sans cesse des sacrifices modestes selon les lois de Solon et les ordres de la Pythie.

Mais ce n'est point dans les idées de Socrate sur les sacrifices et les oracles qu'il faut chercher sa vraie doctrine religieuse. Ce qui lui appartient en propre, c'est ce culte tout intérieur et tout moral, aussi pur que simple, qu'il ajoutait au culte extérieur. On ne peut honorer Dieu qu'en le priant, qu'en lui obéissant, qu'en l'aimant. Prier, c'est ne demander rien de précis comme de l'or ou des honneurs, mais simplement ce qui nous est bon, parce que Dieu sait mieux que nous-mêmes ce qui nous est utile. Lui obéir, c'est pratiquer les devoirs qu'il nous commande, et qui dérivent des facultésqu'il nous a données. L'aimer, c'est s'attacher de toutes ses forces à la vérité et au bien, dont il est le principe; et le culte le plus pur qu'on puisse lui rendre, c'est de lui ressembler par la vertu.*

Faut-il ajouter à ces idées religieuses celle de l'immortalité de l'âme? On peut le croire en voyant et la confiance absolue de Socrate en la bonté de Dieu, et cette idée que

* Mém., I, 1, 3, 14.— Cyrop., I, 6; VIII, 7.— Écon., I, 6. — Isocr., Aréop.

la vie de l'âme est une vie toute intellectuelle. Si Dieu a une sollicitude toute paternelle pour les gens de bien, il ne peut manquer de leur accorder le bonheur qu'ils méritent; et si la vie de l'âme est la vie intellectuelle, l'âme ne vivra enfin véritablement et ne sera heureuse que lorsqu'elle sera dégagée du corps. Car «cette vie n'est qu'une mort, comme disait Euripide, et la mort est sans doute une vie. Le corps retourne à la terre, et l'âme à Dieu, d'où elle est venue. Or, l'âme c'est nous-mêmes.» Que l'on examine d'ailleurs les raisonnements que Xénophon prête à Cyrus mourant, et l'on se convaincra que c'est Socrate même qui parle par la bouche de Cyrus. Pourquoi l'âme est-elle immortelle? Parce qu'elle est distincte et souveraine du corps; parce qu'elle semble vivre d'une vie propre et plus énergique dans les songes; parce qu'on voit où retournent tous les éléments de notre être, tandis que l'âme est invisible au moment de la mort comme pendant la vie; parce qu'enfin, faite à l'image de Dieu, elle doit retourner par cela même au sein de son auteur. Nous croyons donc, sans l'affirmer, que l'immortalité de l'âme était pour Socrate, comme pour Platon, le couronnement et le but suprême de la morale.*

Voilà le fonds d'idées que Socrate remua quarante ans avec un zèle infatigable pour sauver son pays. Mais le succès répondit-il aux vœux de son patriotisme? Et s'il réussit comme philosophe au delà même de ses espérances, n'eut-il pas, comme réformateur, à rougir et à s'indigner de voir triompher un moment le parti pour lequel il combattait? Et pour dire toute notre opinion, n'est-il pas heureux pour sa gloire, que le penseur ait fait oublier l'homme politique?[1]

Son entreprise était impossible. Il suffit, pour s'en con-

* Cyrop., VIII, 7. — Eurip., Supp. 530.

1. Ce jugement sur Socrate est en partie emprunté au Mémoire couronné, en partie nouveau.

vaincre, de comparer sa méthode et l'idée qu'il se faisait de la vertu, avec l'éducation et la vertu des temps qu'il regrettait. Quelques notions de langage et de calcul, un peu de musique, certains passages moraux ou patriotiques des poëtes les plus estimés, des danses militaires et religieuses, la chasse et les exercices violents du gymnase : voilà toute l'ancienne éducation. C'est ainsi que fut élevée la forte génération de Marathon et de Platée. Mais pouvait-on revenir à ces temps glorieux et à demi-barbares? Ainsi le pensait le parti aristocratique dans ses chagrins impuissants et superbes. Socrate espéra concilier l'ancienne éducation avec les besoins et les idées de son époque. Il eût voulu que les Athéniens fussent les plus vigoureux soldats et les citoyens les plus disciplinés de la Grèce, en même temps que les hommes les plus polis, les plus spirituels, les plus savants des Grecs et des Barbares. Mais, à ne considérer que la partie la plus grossière de l'éducation, comment pouvait-il croire que les exercices physiques, qu'il se plaignait de voir négliger, revinssent jamais en honneur? La fatigue du corps nuit aux travaux de l'esprit, et chez les disciples de Socrate le goût des occupations intellectuelles l'emportait sur tout le reste. Ils n'étaient point, comme lui, maîtres de leur curiosité scientifique. En agitant les esprits, Socrate leur avait communiqué une ardeur de connaître, que quelques notions de morale ne pouvaient éteindre ; il leur avait ouvert la carrière infinie de la pensée; ils s'y élancèrent avec toute l'impétuosité de la jeunesse qui ne voit point de bornes à ses espérances.

D'ailleurs la méthode du maître était plus faite pour former des philosophes, que des croyants et des citoyens dociles. Les contemporains de Miltiade et d'Eschyle ne connaissaient que les lois de leur pays, et tous nourris dans l'admiration et l'amour de ces lois, il leur était facile d'y obéir et de s'y dévouer. Ne demandez pas aux contemporains de Socrate

cette simple et aveugle obéissance de l'habitude. Vainement quelques-uns réclamaient sans cesse les anciennes mœurs; c'était moins un regret de leur raison que de leur imagination; et je ne doute pas qu'ils auraient été les premiers atterés de l'accomplissement de leurs désirs. Vue de loin avec l'éclat et le prestige des victoires sur les Mèdes, l'antique vertu leur faisait illusion; mais si elle leur eût apparu de plus près dans sa mâle rudesse, le charme aurait-il duré? La grandeur un peu rustique de Cimon leur eût semblé une grossièreté toute spartiate; ils auraient traité sans façon de simplicité le désintéressement d'Aristide. Tout avait changé dans Athènes par les progrès de la démocratie. Les grandes fortunes héréditaires s'étaient en partie évanouies; le commerce et le travail avaient rendu l'aisance plus générale; les arts et l'habitude de l'égalité avaient amené plus d'élégance et de facilité dans les mœurs; les discussions politiques, les lettres et la philosophie avaient donné plus d'ouverture aux esprits, et laissaient peu de place à cette foi étroite et robuste qui vient de la coutume. Les mœurs paraissaient moins fermes, parce qu'elles étaient moins rigides; la vertu moins droite, parce que la vie était moins uniforme; les idées morales, plus mal assurées, parce qu'elles étaient moins exclusives, et qu'elles portaient sur un plus grand nombre d'objets. Aussi de même que la vertu héroïque des guerriers d'Homère n'est point la vertu civique des vainqueurs de Marathon, le parfait honnête homme, tel que Socrate et ses amis pouvaient le concevoir s'éloignait infiniment de cet ancien idéal, que leur imagination leur présentait sans cesse en le faussant. Où trouver chez les contemporains d'Aristide l'ardent amour de Socrate pour la vérité, et cet impérieux besoin de voir la raison triompher en toutes choses? Ils obéissaient aux lois, mais s'inquiétaient-ils beaucoup, qu'elles fussent absolument justes ou injustes? Ils adoraient les dieux nationaux; mais que leur importait,

que les traditions de leurs pères fussent ou non contraires à la morale et à la vérité? Quelle distance de cette docilité et de cette discipline à cette liberté, qui ne reconnaît d'autre autorité et d'autre règle que la raison! Quelque anarchiques que parussent les principes des sophistes, ils étaient moins révolutionnaires et moins dangereux que celui que Socrate inaugurait. Car il y a des trêves et des transactions entre des intérêts qui se combattent; il n'y en a point entre l'erreur et la vérité, si modeste et si pacifique que la raison se fasse. C'était en vain que Socrate tendait la main aux partisans de l'aristocratie et qu'il leur offrait le secours de sa pensée et de sa vertu. Ils sentaient en lui et dans la philosophie la plus éclatante condamnation des vieux priviléges qu'ils réclamaient. Ces ombres d'autant plus irritables, qu'elles n'étaient pas bien sûres d'exister encore et de croire ce qu'elles croyaient croire, étaient trop jalouses de leurs prétendus droits pour accepter jamais l'aristocratie du mérite et la souveraineté de la raison. Eh quoi! n'était-ce point là ce qu'il y avait de plus démocratique dans cette odieuse démocratie? C'était donc une nécessité, que le philosophe fût repoussé, calomnié, bafoué par son cher parti des honnêtes gens.

Cependant les erreurs politiques de Socrate et ses attaques intempestives contre la démocratie n'en portèrent pas moins de tristes fruits. Nous ne voulons point parler de ce manque de patriotisme, qui est trop manifeste chez tous les Socratiques, moins Socrate. Mais ils se firent les complices de l'ancienne barbarie qui parut victorieuse un moment avec Lacédémone, et peu s'en fallut qu'ils ne perdissent, avec la cause de la démocratie athénienne, la cause même de la justice et de la civilisation. Confondant quelques abus et quelques travers de la démocratie avec son principe, ils furent l'écho de toutes les haines et de toutes les vanités contre ce qu'il y avait de plus excellent dans la Grèce, contre cet esprit

d'égalité, sans lequel il n'y a point de droit ni d'humanité entre les hommes.

Qu'est-ce donc qui indignait les *Bons*, les *Meilleurs*, les honnêtes gens? Dirons-nous qu'il leur semblait insupportable que le peuple eût pour son usage des bois sacrés, des chapelles et des temples, comme n'en pouvaient avoir les simples particuliers, des bains et des gymnases plus nombreux et plus magnifiques que ceux des riches et des heureux? Laissons à Xénophon ces ridicules plaintes, et n'attribuons pas à Socrate les jalousies mesquines de son parti. Mais il s'irritait avec Platon, que l'égalité eût pénétré jusque dans l'intérieur des familles; que les pères traitassent leurs enfants comme des égaux; que les jeunes gens voulussent aller de pair avec les vieillards et leur tenir tête, soit en paroles, soit en actions; que les vieillards descendissent aux manières de la jeunesse afin de ne point passer pour des gens bourrus et difficiles; qu'il y eût trop de liberté et d'égalité entre les hommes et les femmes. Ce qu'il y avait enfin de plus intolérable à ses yeux, c'est que les simples habitants et même les étrangers affectassent dans Athènes les mêmes droits que les citoyens; que les esclaves de l'un et de l'autre sexe fussent aussi libres que ceux qui les avaient achetés, et, selon le mot de Platon, que les chevaux et les ânes, accoutumés à marcher tête levée et sans se gêner, heurtassent tous ceux qu'ils rencontraient, si on ne leur cédait le passage. Chose monstrueuse en effet! Ce n'était pas seulement la vile multitude qui s'égalait aux Eupatrides, les lièvres[1] aux lions. Il fallait encore subir une demi-égalité avec les affranchis et les esclaves. Les descendants de ces gens aux pieds poudreux[2], portant bâton et vêtement

1. Expression méprisante d'Antisthène, conservée par Aristote. Polit., III, ch. 8.
2. Conipodes, Corynéphores, Catonacophores : noms prodigués aux populations asservies par la conquête ou la pauvreté.

de peau de chèvre, que Solon et Clisthènes avaient rendus à la liberté, ne voulaient pas qu'un riche, qu'un chevalier, qu'un *Bon* insultât même ces vils corps, dont on trafiquait sur les marchés. «C'est à Athènes, dit Xénophon, que les étrangers et les esclaves ont le plus d'insolence, et il n'est permis à personne de les frapper. Aussi un esclave même ne vous céderait point le pas. Cela est tout simple. S'il était permis de frapper un étranger, un affranchi ou un esclave, il arriverait souvent que des citoyens fussent victimes d'une méprise. Car le peuple ne diffère des esclaves ni d'habit, ni d'extérieur, ni en quoi que ce soit..... Il n'est pas étonnant que les esclaves vivent délicatement à Athènes, quelques-uns même avec éclat et magnificence. Ils s'enrichissent dans les affaires navales[1], dans lesquelles on les emploie. Or, là où les esclaves peuvent être opulents, il n'est pas bon qu'ils vous craignent.» Et voilà donc les graves motifs qui révoltaient des philosophes contre la liberté! Les choses allaient bien mieux à Sparte. L'étranger n'avait garde d'usurper les droits des citoyens : on lui interdisait l'entrée et l'habitation de la cité. Les simples habitants du pays faisaient leurs affaires et courbaient la tête. Les esclaves se contentaient de travailler et de verser leur sang pour leurs maîtres; et si quelques-uns étaient assez hardis pour désirer la liberté, on les couronnait de fleurs, on les promenait autour des autels des dieux, et personne n'en entendait plus parler. Le pouvoir appartenait à un petit nombre de Spartiates; nul ne réclamait. Au lieu de cette activité et de cette turbulence d'Athènes, en voyant les Spartiates passer dans les rues,

1. Remarquez cette haine étrange des Socratiques pour la marine. La marine faisait la grandeur d'Athènes : mais elle diminuait l'aristocratie et son influence militaire. La ville que Platon veut façonner à sa guise, la cité par excellence, sera donc éloignée de la mer. Salamine a sauvé la Grèce, vous le croyez; Platon vous apprendra qu'elle l'a corrompue et affaiblie.

silencieux et le regard immobile, vous les eussiez pris pour des statues de pierre. Mais aussi la haine et l'envie étaient dans tous les cœurs. Les Ilotes ne demandaient qu'une occasion pour se soulever. Les *Périèques* et les *Néodamodes* laissaient échapper des regards farouches au seul nom de Spartiates, et s'ils l'avaient pu, ils auraient dévoré les *bons* tous vivants. Que l'on compare ces sentiments avec ceux de la démocratie victorieuse! «Réfléchissez un peu, disait Thrasybule aux partisans de l'oligarchie, et dites-nous de quel droit vous avez tant d'orgueil et prétendez nous commander en maîtres. Êtes-vous plus justes? Mais le peuple est pauvre, et jamais il n'a commis d'injustice à votre égard pour s'emparer de vos biens. Et vous, vous êtes riches et vous avez fait mille crimes honteux par amour du gain..... Nous ne vous demandons qu'une chose, c'est de vivre avec vous sous des lois égales pour tous.» *

Il faut le dire, Socrate et ses disciples appartenaient en politique à la pire espèce de révolutionnaires, à celle des révolutionnaires à reculons. Ils étaient entêtés d'aristocratie, et, de l'aveu d'Isocrate, les grandes familles n'existaient plus que dans les tombeaux d'Athènes. Ils voulaient rendre le gouvernement aux meilleurs, et les meilleurs n'étaient que des mécontents ou des traîtres, qui avaient plus de rancunes que de vertus et de principes. Tant que la noblesse avait été digne d'elle-même, les Miltiade, les Aristide, les Cimon et les Périclès avaient rivalisé de patriotisme avec les grands hommes sortis du peuple; et non-seulement ils avaient supporté les droits de la multitude, mais ils les avaient étendus bien au delà des limites fixées par Solon. Mais quelle distance de ces grands citoyens aux *Bons* de l'époque de Socrate! Ceux-ci n'avaient qu'une passion, la haine du peuple;

* Platon, t. II, Rép. 562, C; 563, A. B. C. D.— Xén., Rép. d'Athènes. — Helléniques, II, chap. 3, 4; III, 3, 4. — Rép. de Lacéd., chap. III.

qu'un espoir, le secours de l'étranger. Il leur faisait mal au cœur, à eux qui se drapaient élégamment dans leur manteau et qui avaient la chevelure et la barbe ni trop ni trop peu coupée, et les ongles taillés artistement, de siéger dans l'assemblée à côté d'un citoyen maigre, malpropre et mal peigné! Les succès de Sparte et les revers d'Athènes leur avaient rendu leurs orgueilleuses espérances. Ils conspiraient sourdement, en attendant qu'ils pussent se mêler, des couronnes de fleurs sur la tête, à ceux qui détruisaient les murs du Pirée, et, sur les débris de leur patrie expirante, chanter avec leurs amis de Sparte, ce qu'ils appelaient la liberté de la Grèce. Socrate fit cause commune avec ces hommes qu'il connaissait mal. C'est autour du philosophe que se groupèrent les mécontents les plus dangereux, les jeunes gens qui se jetèrent dans la réaction antipopulaire, d'abord avec toute la grandeur d'âme de la jeunesse, puis avec ce froid égoïsme et cette impassible ambition, qui ne succèdent que trop souvent aux plus généreuses pensées. Aussi ce parti des impuissants et des incurables fut-il deux fois sur le point de l'emporter, avec la courte domination des Quatre-Cents, ensuite avec la tyrannie des Trente. A Dieu ne plaise que je veuille reprendre ici les accusations de Mélitus! Mais il est constant que les Critias et les Théramène, que ces hommes, traîtres au peuple qui leur avait confié une nouvelle rédaction des lois, traîtres à l'indépendance de leur pays qu'ils vendaient à Sparte, étaient dans les mêmes idées politiques que Socrate. Que voulait Critias? Le gouvernement des meilleurs. Que demandait Théramène, son collègue et son adversaire? Une constitution qui exclût et dégradât la plus grande partie des citoyens, à qui le courage de leurs pères et leur propre courage avaient conféré les droits politiques. Lorsque l'accusateur reprochait à Socrate d'avoir eu pour élèves les Critias, les Charmide, les Théramène et

les Alcibiade, il ne se trompait pas. Toute la différence, c'est que le philosophe demandait une réforme légale et pacifique, tandis que les Trente ne reculaient pas devant les procédés expéditifs et sanglants, pratiquant sur le corps de l'État les épurations que conseille Platon, et mettant en usage le fer et le feu pour exterminer de la ruche ce qu'ils appelaient les frelons politiques. Aussi, pour pardonner à Socrate l'aveuglement et les erreurs de son patriotisme, faut-il se souvenir que les Trente lui défendirent de parler, et qu'il fut le seul dans Athènes à s'élever courageusement contre la tyrannie de ces misérables. Singulière destinée des hommes politiques! Socrate fut accusé par Aristophane ou par le parti dont il épousait lui-même les préjugés et les passions. Il fut menacé par les Trente avec qui ce parti semblait triompher. Il fut condamné par la démocratie victorieuse, au nom de cette même constitution de Solon, qu'il n'avait cessé de regretter.

Mais Socrate n'était pas mort tout entier : le moyen qu'il mettait en usage pour arriver à ses fins était plus grand et plus durable que ces fins elles-mêmes, et la révolution qu'il fit dans les esprits fut beaucoup plus profonde et plus importante que la réforme politique qu'il méditait. Il lança l'esprit humain en pleine philosophie, et dès ce moment on put prévoir la ruine plus ou moins prochaine des coutumes, des lois et des préjugés civiques et nationaux, pour lesquels il avait si inutilement combattu, et qui faisaient obstacle au développement de la justice et de la raison dans la société. La haine de ses ennemis était là-dessus plus clairvoyante que son patriotisme. Ils l'accusaient de corrompre les esprits, de détruire les institutions et les croyances des ancêtres, d'ébranler toutes les autorités qui n'avaient d'autres titres à l'existence et au respect, que leur existence même et le respect qu'elles avaient si longtemps inspiré. Ils avaient raison.

Grâce à cette liberté que le philosophe avait tant de fois maudite, le mouvement qu'il communiqua à la pensée ne s'arrêta plus, que lorsque toutes les idées étroites du passé eurent fait place à de nouvelles idées, plus libérales et plus larges. C'est par là que Socrate est vraiment grand dans l'histoire. Que nous importe, à nous, son patriotisme tout athénien et ses desseins politiques, renfermés dans cet étroit patriotisme? Enfant ingrat de la démocratie, qui seule pouvait supporter sa libre parole, il fut vaincu comme homme politique, et il méritait de l'être, quoique sa mort ne soit qu'une absurde vengeance. Ce qui a rendu son nom immortel, ce qui fait de ce plébéien aux regrets et aux passions aristocratiques un personnage qui appartient au monde et à l'humanité, c'est qu'il commença la grande révolution de la raison contre l'erreur établie et maîtresse, de la liberté de l'homme contre la servitude des institutions. Ses idées sur l'âme et sur Dieu sont devenues vulgaires par la prédication des siècles, et nous avons peine à croire qu'elles lui aient valu une condamnation capitale. Mais en nous reportant à son siècle et dans sa patrie, nous comprendrons qu'elles devaient exciter l'enthousiasme chez les esprits d'élite, l'étonnement et la colère dans les autres, démocrates ou aristocrates, tous patriotes de l'Acropole. N'étaient-elles pas un système nouveau et toute une révolution? Ce Dieu unique, pure intelligence qui domine dans l'homme et dans l'univers ; cette sagesse, qui consiste à se pénétrer de l'intelligence divine, parce que la participation à l'intelligence est tout l'homme; cette justice qui n'est que la conformité à la raison universelle ; ces lois non écrites, qui sont comme une émanation de la pensée et de la volonté suprêmes, et devant qui doivent fléchir les lois humaines et les volontés des législateurs; cette force et cette tempérance, qui nous dégagent de la matière et des passions, pour nous rendre maîtres de nous-mêmes et

capables des jouissances intellectuelles; cette surveillance continuelle sur soi-même et ce perfectionnement de l'âme, unique soin de l'homme public comme des particuliers : tout cela frappait et agitait profondément les esprits. Socrate consacra ces vérités par sa mort, et avec elles la liberté de la pensée. En vain ses ennemis et les lois assassinèrent ce vieillard, qui ne demandait qu'à mourir: la vérité est immortelle, et bientôt la pensée du philosophe n'en éclata qu'avec plus de force sur tous les points de la Grèce. Aussi bien « il serait trop indigne et trop misérable, comme il le disait lui-même, que la raison fût vaincue par quoi que ce soit et traînée honteusement à la manière d'un esclave.» *

* Arist., Eth. Nic., VII, 3.

PLATON.

Sa place parmi les Socratiques. — Bien et juste; Bien moral et bonheur. — Pénitence, expiation; Platon et le christianisme; Platon et la tradition. — L'homme; dualité de nature; âme, ses facultés. — Corps, suicide. — Vertus : tempérance; force ou courage; sagesse; amour; justice. — Vertu et bonheur. — Originalité de Platon. — Politique : État; Loi; lois pénales; état des personnes; femmes; utopies; esclaves. — Patrie grecque; Barbares; esprit de cité. — Dieu; optimisme; Providence; les Dieux; culte. Immortalité de l'âme. — Résumé. — Utopiste et philosophe. — Médiocre influence de Platon. — Son influence posthume. —

Parmi les nombreux disciples de Socrate, Platon est le seul qui mérite notre attention. D'autres, il est vrai, formèrent des écoles qui ne furent pas sans nom dans l'antiquité. Euclide fut le fondateur de l'école de Mégare; Phédon, de celle d'Érétrie; Antisthènes, du Cynisme; et Aristippe, de la secte Cyrénaïque. Mais les deux premiers, voulant concilier les spéculations métaphysiques de Parménide avec le bon sens et la méthode de Socrate, succombèrent dans cette grande entreprise. Quant à Aristippe et à Antisthène, ils mériteraient à peine d'être nommés, s'ils n'étaient les précurseurs, l'un d'Épicure, et l'autre de Zénon. Plus fidèle que tout autre à la méthode de Socrate, Platon ne se contenta pas d'être comme Xénophon, Criton, Eschine ou Simon le cordonnier, le servile compilateur des idées de son maître; il ne mutila point sa pensée comme Antisthène et Aristippe; il eut la gloire, que Phédon et Euclide avaient vainement cherchée, d'unir sans violence les idées socratiques avec les conceptions de Parménide et de Pythagore.

Il transforma, étendit, éleva les doctrines de Socrate; et s'il n'eut pas une bien profonde influence sur ses contemporains, il est de tous les anciens philosophes celui qui pressentit le mieux la haute spiritualité, qui devait triompher un jour avec l'Évangile. Sa pensée devance les siècles; et comme il désespère des Grecs, il ne travaille point directement à réformer sa patrie par la vérité; mais il livre aux âges futurs de sublimes idées jusqu'alors inconnues. On ne le voit point, comme Socrate, passer sa vie sur les places publiques et dans les marchés, entrer dans les boutiques des artisans pour y causer de morale et de politique, être sans cesse à la piste des jeunes gens d'un bon naturel, se faire enfin «le courtier» de la vertu. Seul à seul avec sa pensée, il pénètre hardiment dans un monde idéal, que le génie pratique de Socrate avait à peine soupçonné; il contemple avec ravissement une beauté et des vertus incompréhensibles aux Grecs, et «cet esprit plein de grâce que sa pente naturelle portait à la contemplation de l'essence des choses,» dédaigne les vaines ombres d'ici-bas pour les réalités éternelles et divines. S'il est forcé d'abaisser ses yeux sur les misérables objets qui s'agitent et font du bruit autour de lui, il ne les regarde que pour les critiquer et les railler amèrement. «Lorsque les maux sont désespérés et portés à leur comble, dit-il, il est nécessaire, quoique toujours triste, d'en faire la censure.» Nous considérons moins ici le mécontent d'Athènes que le philosophe, dans lequel les plus savants pères de l'Église s'honoraient de voir un de leurs précurseurs.*

Il y a une grave lacune dans les idées morales de Socrate: il parle sans cesse du juste et du bien, mais lorsqu'il s'agit de définir en quoi ils consistent, il évite de se prononcer. Platon combla cette lacune. Comme nous n'avons pas à

* T. II, Lois, 661, C.

exposer ici la théorie des Idées, qu'on nous permette une hypothèse. Supposons que les choses n'existent que par leur participation aux Idées ou à des perfections simples, absolues, immuables, et, de plus, que toutes ces Idées s'unissent dans l'Idée du bien, Idée des Idées, perfection des perfections, unité des unités : quelle sera la perfection de l'homme ou de tout être fini ? Ce sera évidemment la participation au bien ou à l'unité. Car si Dieu est incommunicable en tant que Dieu, c'est de lui cependant que tout emprunte son être : de telle sorte, que plus une substance inférieure participe à la perfection divine, plus elle est excellente. Mais il y a deux manières de participer ou de ressembler à Dieu. L'une consiste à posséder un rayon de l'une de ses perfections, l'autre à imiter autant que possible sa simplicité et son unité. C'est *cette dernière façon de lui ressembler, qui constitue l'ordre et la justice. Ce qui fait que Dieu est la perfection même, c'est qu'il est l'unité absolue. Ce qui fait qu'un être fini ressemble à Dieu, c'est l'image de l'unité ou l'harmonie, qui existe ou qu'il établit entre ses diverses facultés. L'ordre et la justice, sans être le bien même, participent au bien, en ce qu'ils supposent la proportion et l'harmonie, c'est-à-dire, l'unité dont les êtres imparfaits sont capables. Quand le monde est-il bon ? C'est quand il est ordonné selon les lois de l'harmonie et du nombre. Lorsque les choses visibles s'agitaient d'un mouvement violent et sans mesure, Dieu n'y était pas encore ; l'unité et, par conséquent, la bonté y manquait. Mais Dieu est en quelque sorte descendu dans le monde, lorsque, saisissant de sa main puissante la masse désordonnée des choses sensibles, il y introduisit la raison et l'unité, c'est-à-dire, autant qu'il se pouvait, le caractère même de son être. De même il y a justice dans une nature imparfaite, lorsqu'elle établit en elle-même la hiérarchie qui doit exister entre les différents éléments de sa nature, selon leur valeur

et leur degré d'excellence. Voilà le principe éternel de l'ordre et de la justice. *

C'est du haut de cette théorie, que Platon rejette toutes les définitions de la justice, qui avaient cours dans la philosophie grecque; non-seulement celle de Sophistes, qui mettaient la justice dans le droit du plus fort, mais encore cette définition en apparence si raisonnable, qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû. Elle lui paraît digne non d'un sage, mais d'un Périandre, d'un Xerxès, ou de tout autre tyran. Avec quelle force il montre qu'elle revient à dire qu'il faut faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis! Veut-on dire simplement qu'il faut faire du bien aux bons et du mal aux méchants? Eh quoi ! est-il d'un juste de faire du mal à un homme quel qu'il soit? N'est-ce donc pas une nécessité que ceux à qui l'on fait du mal, deviennent pires par cela même? L'homme juste ne doit-il pas, au contraire, servir jusqu'à ses ennemis, et ramener les méchants au bien par sa vertu? Ces définitions populaires ont le double défaut d'être inutiles pour régler l'intérieur de l'homme, et d'être tantôt vraies, tantôt fausses, suivant les occurrences. Mais il est toujours et partout vrai, que ce qui est le meilleur doit dominer; que, s'il y a dans un être des perfections diverses, les moindres doivent être subordonnées aux plus grandes, de manière qu'elles s'allient sans se nuire, dans une juste proportion. Il y a ici-bas deux forces opposées, l'Idée et la matière, le bien et le mal, l'être et le non-être, qui n'est que l'être amoindri. Là où l'Idée l'emporte sur la matière, il y a harmonie et justice; là où cet ordre est renversé, il y a disproportion et injustice. Et ce n'est point là un de ces vains préjugés que l'on a sucés avec le lait, et que l'on croit par habitude ou par simplicité. C'est l'ordre même de la vérité et de la raison. Car Dieu a établi un certain ordre possible

* T. III, Timée, 53, A. B; t. II, Rép., 443, C. D. E; 445.

entre les perfections des êtres raisonnables, et c'est la raison ou l'image de Dieu dans l'homme, qui nous révèle cet ordre aussi naturel que divin. Voilà jusqu'où s'étend ce précepte : Connais-toi toi-même. Se connaître, ce n'est pas connaître son nom, son corps ou son visage, c'est se connaître dans la raison ou en Dieu. « En regardant et en contemplant en soi-même, dit Platon, tout ce qui est divin, Dieu et la sagesse, on se connaît, soi et les véritables biens, auxquels l'homme doit aspirer. Mais si vous regardez dans ce qui est en vous sans Dieu et plein de ténèbres, vous ne vous connaîtrez pas, et vous ne ferez vraisemblablement que des œuvres de ténèbres et d'impiété.» Ainsi, nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, nous élever jusqu'à l'Être souverain, qui est la règle et la mesure de toutes choses, et là seulement nous trouvons le principe de ce qui est vraiment bon pour l'homme. Car c'est dans la raison, c'est en Dieu que nous connaissons ce qui est absolument bon, et par contrecoup ce qui émane du bien en soi, ou l'ordre et la justice. En rentrant en nous-mêmes, nous trouvons donc la confirmation de cette vérité, qui est le fondement de la morale : «Le bien de l'homme est de ressembler à Dieu » ; et ce qui n'était qu'une maxime sublime, mais gratuite, pour Pythagore, est pour Platon un principe démontré.*

Quoiqu'aucun philosophe n'ait exposé plus fortement que Platon l'opposition du corps et de l'âme, de la sensibilité et de la raison, cependant, préoccupé avant tout de l'idée du bien en soi, il a oublié de déterminer exactement celle d'obligation ou de devoir. Sans doute il affirme que la raison commande absolument ce qui est juste, et défend absolument ce qui est mal ; qu'il n'est jamais permis de faire ce qui est contraire au bien et de rendre mal pour mal, injustice

* T. II, Rép., 331-336 ; 1er Alcib., 129, A. B. C. D. E ; 133, B. C ; 134, D. E ; Phil., 65, A.

pour injustice, même à notre ennemi, et quelque tort qu'il nous ait fait. Sans doute il affirme qu'on ne doit consulter que la raison et ne suivre que les motifs qui paraissent justes, indépendamment des conséquences agréables ou pénibles que peuvent avoir nos actions. Mais nulle part il ne détermine avec précision ce qu'il faut entendre par devoir, par bien moral et mal moral. Aussi considère-t-il plutôt le péché comme une maladie que comme une action volontaire, et répète-t-il avec Socrate que nul n'est méchant volontairement et qu'on ne pèche que par ignorance. Mais cela admis, il est impossible d'exprimer avec plus d'énergie et d'éloquence les conséquences de la vertu et du vice. Dieu a établi entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur, une relation nécessaire et indestructible. Le bon doit être heureux, et le méchant, malheureux. Le tort de Platon est d'affirmer qu'ils le soient toujours ici-bas. Contradiction singulière ! Dans le seul de ses dialogues[1] où il agite expressément la question du souverain bien, Platon avoue que Dieu est le seul être dont le souverain bien n'ait point le plaisir pour accessoire indispensable, mais que, quant à nous autres animaux, personne ne voudrait de la sagesse, si le plaisir en était séparé et qu'elle fût accompagnée de la douleur. Et pourtant il affirme presque toujours que l'homme de bien est seul heureux ici-bas, ou du moins est plus heureux que le méchant, quand même celui-ci serait sur le trône et dans les délices, tandis que celui-là, fouetté, torturé, mis en croix, accablé de souffrances et d'outrages, n'aurait pas même la consolation de ne point passer pour un méchant et un misérable. Ces paradoxes et les contradictions qu'ils enveloppent, ne nous paraissent explicables qu'autant qu'on les considère comme des sacrifices aux préjugés de l'époque. Les Grecs ne concevaient pas le prix de

1. Le Philèbe.

la vertu séparée du bonheur, et quiconque aurait avoué que l'homme de bien peut être malheureux, eût semblé mettre le vice au-dessus de la vertu. Platon était moins tenu que tout autre d'accepter ces idées, puisqu'il démontrait la nécessité d'une autre vie. Mais les préjugés de son pays pesèrent sur sa pensée, comme sur toute la philosophie grecque. Dans le problème du bonheur attaché à la vertu et du malheur qui suit le vice, il y a deux questions bien distinctes et que les Anciens n'ont jamais démêlées : l'une de fait, « la vertu est-elle heureuse ici-bas ? » ; et l'autre de droit, « le bonheur doit-il être uni et proportionné à la vertu ? » Sur la première, Platon est tombé dans des exagérations qu'Aristote a raison de relever. Il se débat vainement contre l'évidence des faits, et même il n'est pas éloigné d'admettre que le législateur aurait le droit de mentir, si, par impossible, il arrivait que l'homme vertueux fût quelquefois misérable. Mais, comme il est à l'aise sur la seconde question, et quelles vérités nouvelles il expose aux Grecs étonnés ! *

Non-seulement l'ordre condamne l'injustice, mais il y attache une punition obligatoire pour l'être moral. On doit la rechercher, et non la fuir ou l'éluder. Car la peine est faite pour guérir l'âme du vice qui est sa faiblesse, sa maladie, et autant qu'il est possible, sa mort. S'il est insensé, lorsque le corps est malade, de ne point vouloir se soumettre au médecin et subir les remèdes, si cruels qu'ils soient, combien ne l'est-il pas davantage, puisque l'âme est si supérieure au corps, de fuir la punition qui la guérit, et par une lâche crainte du remède, de s'obstiner à vivre avec son mal. C'est par la douleur, et non par le plaisir que la médecine agit sur le corps ; c'est par la douleur, et non par le plaisir, que la justice guérit nos âmes corrompues ; et

* T. I, Criton., 46, B. C; 48, C; 49, A. B. C; t. II, Rép., 361, B. C. D. E; Philèbe, 21, D. E; 23; Lois, 663, D.

celui qui fuit la punition est un malade qui refuse l'application du fer et du feu, préférant à une douloureuse guérison, une maladie et une corruption incurables. Si j'avais un ennemi, dit Platon, et qu'il me fût permis de lui souhaiter le plus grand des maux, je lui souhaiterais l'immortalité dans le vice, et dans ce que les hommes appellent faussement le bonheur. Que si c'est un mal de commettre une injustice, le pire de tous les maux, le plus terrible et le plus mortel, c'est de commettre l'injustice et de jouir de ses crimes au lieu d'en être châtié. Il faut donc courir avec courage au-devant de la punition ; « il faut s'accuser soi-même lorsqu'on a commis une injustice, ne point tenir le crime secret, mais l'exposer au grand jour, afin d'en être puni et de recouvrer la santé de l'âme ; il faut se faire violence à soi-même, s'élever au-dessus de toute crainte, s'offrir au juge les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les brûlures et les incisions, s'attachant uniquement à la poursuite du bien et du beau, sans tenir compte de la douleur : en sorte que, si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir ; si l'amende, on la paie ; si l'exil, on s'y condamne ; si la mort, on la subisse. On doit être enfin le premier à déposer contre soi-même ; on ne doit pas s'épargner, mais mettre tout en œuvre, l'éloquence comme le reste, afin de parvenir par la confession de son crime à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. » Les hommes se trompent étrangement : ils regardent la correction comme un mal, tandis que, si on la reçoit convenablement, elle est le plus grand des biens après l'innocence. *

Il faut l'avouer, ces vérités exposées avec cette sévérité effrayante, convainquent plus qu'elles ne persuadent. Elles sont si éloignées des sens, elles paraissent si opposées aux

* T. I, Gorgias, 478, D. E; 479-481; 525, B. C.

maximes communes, qu'il n'est pas étonnant qu'elles aient semblé paradoxales et mêmes absurdes aux contemporains de Platon. Et pourtant ces vérités ont été admises; elles ont fini par se faire jour dans les esprits et dans les cœurs; le christianisme a su les faire recevoir. Il ne dit pas, il est vrai, qu'il faut aller chercher un juge terrestre pour subir le châtiment qu'on a mérité, mais de rentrer en soi-même et de s'y faire un tribunal et un juge inflexibles. Il ne dit pas : «Emploie toutes les ressources de l'éloquence pour te faire condamner, soit à l'amende, soit au fouet, soit à la prison, soit au plus ignominieux supplice»; mais «Plaide en toi-même contre toi-même, accuse-toi, condamne-toi, accable-toi comme tu le mérites.» Ne considérez, toutefois, que le fond des idées, et vous verrez que Platon a le premier établi la nécessité morale de la pénitence, dont le christianisme a fait depuis un de ses dogmes. Il faut que nous soyons punis de nos fautes; et ce n'est pas moins notre intérêt que notre devoir, de courir au-devant de la justice irritée, de nous exposer à ses reproches et à ses châtiments, de rétablir par la pénitence la santé de l'âme corrompue par le péché : voilà ce que prêche le christianisme; voilà ce que Platon enseignait quatre siècles avant le Christ. Mais la vérité, telle que le philosophe la présente, ne sait point se prêter à notre faiblesse et compâtir à notre néant; elle oublie que l'homme est double, et elle lui parle comme à un pur esprit, sans s'inquiéter si le corps ne se révoltera pas contre les impitoyables sentences de la raison. Elle a dépouillé dans le christianisme toute son âpreté. Aussi rigoureuse et aussi sévère, elle est moins repoussante et moins effroyable. Elle demeure justice, et c'est pourquoi elle ne transige pas avec nos fautes et nous prescrit impérieusement la pénitence comme une réparation nécessaire. Mais en gardant toute son autorité intrinsèque, elle a quitté ce dur visage qui faisait peur et s'est en quelque sorte

humanisée avec le Dieu fait homme. Aussi a-t-elle pu s'emparer des âmes; car, en nous condamnant, elle nous attire. Le dirai-je? Émanation du plus pur spiritualisme, cette vérité conserve encore, au moins dans l'expression de Platon, quelque chose du matérialisme des anciens âges. Le philosophe semble plus regarder aux peines physiques qu'à la contrition du cœur, qui seule constitue la vraie pénitence. On dirait qu'il craignait de n'être point compris des esprits matériels de son temps. Mais, sous quelque forme qu'elle se présente, la vérité est la vérité, et l'on ne saurait trop admirer de rencontrer au sortir de la Sophistique et dans la corruption des Grecs, une morale si hardie, si profonde et si austère. C'était la première fois que la vérité parlait aux hommes avec cette force et cette sublimité. Aussi ne la comprirent-ils pas d'abord, et Platon a bien exprimé l'impression qu'elle devait produire, lorsqu'il met ces mots dans la bouche du sophiste Calliclès : «Mais si tu parles sérieusement, Socrate, et si ce que tu dis est vrai, la conduite que nous tenons tous tant que nous sommes, qu'est-ce autre chose qu'un renversement de l'ordre et qu'une suite d'actions toutes contraires, ce semble, à nos devoirs.» Tant d'éclat devait d'abord éblouir les yeux, et l'on se demandait avec un étonnement mêlé d'incrédulité, si c'était bien là la lumière*.

Cependant Platon ne prétendait rien dire d'extraordinaire; il retrouvait cette nécessité morale de l'expiation dans les croyances naïves et traditionnelles de l'humanité. Que signifie en effet ce jugement, qui nous attend aux enfers? Que signifient ces cérémonies religieuses, ces sacrifices expiatoires, ces offrandes, ces jeûnes, ces purifications? Platon, qui aime à citer les symboles, ne fait que dégager les vérités cachées sous ces fictions poétiques; mais en les

* T. I, Gorgias, 481, C.

dégageant, il les épure. Ces symboles exprimaient naïvement et la nécessité de la réparation du crime, et la terreur de la punition. Platon montre que c'est le crime, et non la punition qu'il faut craindre, et qu'on doit se préserver du péché, non parce qu'il traîne après lui des châtiments inévitables, mais uniquement parce qu'il est mauvais et qu'il dégrade la meilleure partie de nous-mêmes. Il ne considère point, comme le font presque toutes les religions, la punition comme un épouvantail et comme un frein; il ne voit en elle qu'un remède à la corruption intérieure. Les religions détournent du vice et du crime par la terreur des jugements de Dieu; Platon nous convie à la punition par l'amour de la vertu.

Si la justice est, comme nous l'avons vu plus haut, l'harmonie voulue et établie par un être raisonnable entre les divers éléments de sa nature, il faut connaître l'homme pour connaître ce que la justice doit être en lui.

Or, l'homme est double : il est à la fois une âme et un corps. Platon ne se contente pas d'affirmer la séparation des deux substances; il essaie de la démontrer. La principale raison qu'il donne de la spiritualité de l'âme, est parfaitement conforme à tout son système : c'est que l'âme aspirant à contempler et à posséder ce qui est un, simple, immatériel et immuable doit être de même nature que les objets de ses aspirations, et non pas semblable à ce corps multiple, composé, changeant et mortel. En vain lui disait-on que l'âme n'est pas une unité, mais une harmonie : il répondait que l'âme ne saurait être une harmonie résultant de l'agencement des organes, puisqu'elle est maîtresse du corps, et puisqu'elle commande aux passions qu'il lui inspire. Le corps n'est point l'âme; il n'en peut être que l'instrument. « Quand je te parle, dit Socrate à Alcibiade, ce n'est pas mon corps qui s'adresse à ton corps, c'est moi qui m'adresse

à toi-même. Mes lèvres, ma langue, mes poumons sont les organes dont je me sers pour te parler. Tes oreilles te servent à m'entendre. Mais c'est toi, c'est ton âme, c'est ton intelligence qui m'entend. Les oreilles sont sourdes; les yeux sont aveugles; c'est l'intelligence seule qui entend et qui voit.» Le corps n'est donc pas moi, mais il est un instrument que j'anime et que je meus à mon gré. Aussi peut-on définir l'homme une âme qui se sert du corps comme instrument. *

Mais qu'est ce que l'âme, ou plutôt quelles sont ses facultés et leur importance, leur dignité relative?

L'âme dans l'origine était tout amour et toute intelligence, lorsque mêlée au chœur céleste des dieux, elle contemplait avidement les essences éternelles. Depuis qu'elle est tombée en ce monde, elle est encore toute pensée et tout amour; mais elle n'est plus simple: elle a des pensées terrestres, des amours charnels. Il faut donc bien distinguer ce qui appartient à la partie divine et à la partie humaine de notre âme.

Depuis son union avec le corps, elle est devenue sensitive et sujette à des affections violentes et fatales; d'abord au plaisir, le plus grand appât du mal; ensuite à la douleur, l'ennemie du bien; puis à l'audace et à la crainte, conseillers imprudents; à la colère, difficile à fléchir; à l'espérance facile à séduire par des impressions aveugles et à l'amour hardi à entreprendre. A la partie adventice et étrangère de l'âme se rapportent les appétits, dont les principaux et les plus connus sont la faim, la soif et l'attrait d'un sexe vers l'autre. Malgré la guerre que Platon déclare à la sensibilité, il reconnaît que ces appétits sont naturels et nécessaires, parce qu'ils sont faits pour veiller à la conservation de l'individu et de l'espèce. Mais irrationnels de leur nature,

* T. I, Phédon, 78 et 79; 86, B. C. D; 94, C. D. E; t. II, 1er Alcib., 129 A. B. C. D. E.

ils exercent sur nous une domination violente, et nous entraînent par le plaisir et par la douleur au delà des limites, que la nature a fixées à nos vrais besoins. Le plaisir, qui accompagne les désirs brutaux, vient-il à nous séduire? Nous ne le recherchons plus que pour lui-même et, sans nous inquiéter de la fin de l'appétit, nous sacrifions témérairement l'utile à la volupté, le principal à l'accessoire. De là ces passions superflues et désordonnées, qui ne vont plus à la conservation de l'individu ou de l'espèce, mais qui courent au plaisir; et ces besoins factices avec leurs espérances et leurs craintes en engendrent d'autres plus factices encore, comme l'amour du luxe, l'avarice, la vanité, l'ambition, dont l'insatiable avidité est le tourment de notre vie, et la cause de tous les désordres et de la corruption.

Il y a d'autres désirs plus relevés et plus purs, qui ne nous viennent pas du dehors, mais qui tiennent à l'essence même de l'âme. Ce sont les amours qu'excitent en nous le vrai et le bien, quand ils nous apparaissent avec l'éclat de la beauté : pressentiments étranges ou regrets mystérieux, qui nous impriment un dégoût profond des choses d'ici-bas, et qui nous font soupirer intérieurement après un monde meilleur. Platon appelle tous ces désirs du nom général d'amour. «Or l'amour, comme il le dit, est l'aile de l'âme, et l'âme était autrefois toute ailée. Mais la propriété des ailes est de porter ce qui est pesant vers les régions supérieures où habitent les dieux; et elles participent plus que toutes les choses corporelles à ce qui est divin, c'est-à-dire, à la nature du beau, du vrai, du bien et de tout ce qui leur ressemble. Aussi le beau, le vrai, le bien, sont-ils ce qui nourrit et fortifie les ailes de l'âme.»

La raison est la plus excellente de nos facultés, non cette raison basse et grossière, qui ne s'élève pas au-dessus des objets visibles et mobiles, mais cette raison supérieure, née

pour connaître les essences en elles-mêmes et pour ne s'attacher qu'à la vérité et au bien absolus. Quelque affaiblie qu'elle soit dans l'homme, elle est le signe le plus éclatant de sa grandeur et de sa céleste origine. Seule, elle saisit dans les fantômes qui frappent les sens quelques traces de l'Idée ou de l'être véritable; seule, elle a assez de force, non-seulement pour mesurer le ciel et la terre, mais encore pour s'élancer au delà de cet univers visible, jusqu'à l'être impalpable, invisible, incorporel, source de toute essence, de toute beauté, de toute lumière et de tout bien.

On pourrait croire que connaître et aimer soit tout l'homme pour Platon; mais entre la sensation et la pensée, entre l'appétit et l'amour, entre la bête et le dieu, il place un principe intermédiaire, dont il est assez difficile de saisir la vraie nature. C'est l'appétit irascible ou le courage : fougueux et violent comme la passion il a pourtant plus d'affinité avec la raison, qu'il est destiné à servir dans sa lutte incessante contre le corps et l'appétit. Ce principe nouveau n'est point la volonté; mais on peut dire qu'il en tient presque toujours la place dans les théories de Platon. Il est l'auxiliaire naturel de la raison; il ne doit agir que d'après son impulsion et ses conseils; il est la source de l'énergie de l'âme. Pouvant également pencher vers l'appétit et vers la raison, entre lesquels il décide, il est fait surtout pour s'accorder avec la raison, comme la volonté placée entre le bien et le mal, peut se porter vers le mal, quoiqu'elle soit essentiellement inclinée au bien.*

Ainsi la nature humaine est double : il y a d'abord l'âme et le corps, puis, dans l'âme elle-même, il y a la partie essentielle et impérissable et la partie adventice et mortelle; d'une part, la raison et l'amour des choses qu'entrevoit la

* T. III, Timée, 69, C. D; II, Rép., 437, D. E; 438, A; I, Phédon, 64, D; t. III, Phèdre, 246, D.

raison, le désir ou la volonté du bien; et, d'autre part, la sensation, l'opinion, les appétits physiques, le désir ou la volonté du mal. Enfin, entre la raison et la passion se trouve l'appétit irascible, qui, sans être l'une ni l'autre, participe de toutes les deux. Voilà l'homme tel que le conçoit Platon et tel qu'il s'agit pour lui de le régler.

Si le corps n'est que l'instrument de l'âme, il est insensé de sacrifier l'âme au corps. Mais aussi il ne faut pas le détruire inutilement. Si l'on était dans la nécessité de perdre ou son corps ou son âme, le choix ne serait pas douteux: que le corps périsse et que l'âme soit sauvée. Mais il nous est défendu de rompre de nous-mêmes avec cet hôte incommode. La Providence nous a placés ici-bas comme dans un poste, disent les mystères; nous devons y demeurer jusqu'à ce qu'elle-même nous en retire. «Si l'on trouve cette maxime trop haute, que l'on considère seulement ceci, dit Platon: Les dieux prennent soin de nous et nous leur appartenons. Or, si l'un de nos esclaves se tuait sans notre ordre, ne nous mettrions-nous pas en colère contre lui, et ne le punirions-nous pas si nous le pouvions? Nous ne sommes que les esclaves de Dieu. Sous ce rapport, il n'est pas étonnant qu'il soit défendu à l'homme de mourir avant que Dieu ne lui en ait envoyé l'ordre formel.» Platon regarde le suicide comme un sacrilége: aussi ne veut-il pas que l'homicide de soi-même reçoive la sépulture sur les terres de l'État. Il faut nous résigner à vivre sans lâche faiblesse et sans amour pour le corps. Pourvu qu'on satisfasse à ses besoins naturels et qu'on ne le détruise pas, on est dans l'ordre. Vivons tant qu'il nous faudra vivre, et laissons à la Providence le soin de notre vie et de notre mort. C'est tout ce que nous commande notre condition mortelle.*

* T. I, Phédon, 62, B. C; Gorg., 512, D. E.

L'âme, voilà l'objet de nos soins assidus. Elle est après les dieux ce qu'il y a de plus divin; elle mérite donc la première place dans notre estime après les dieux et les êtres qui les suivent en dignité. Or, ce n'est ni la beauté, ni la richesse, ni la puissance, ni la réputation, ni les vaines connaissances qui la rendent meilleure et qui l'honorent; ce sont les bonnes actions et les vertus. Il est donc d'une souveraine importance pour l'homme de savoir ce que c'est que la vertu et que le vice; quelles sont les vertus qui honorent et sauvent l'âme; quels sont les vices qui la déshonorent et la perdent.*

La première des vertus est la tempérance. Elle consiste, à son plus bas degré, à suivre les appétits dans la mesure où ils sont naturels et nécessaires, à s'attacher à leur fin et non au plaisir, et à ne point les détourner de leur voie et de leur objet. Quelque modéré qu'on soit dans les plaisirs, on n'est pas tempérant, si l'on ne se borne aux plaisirs naturels et légitimes. Aussi le législateur et l'opinion publique doivent proclamer que tout commerce amoureux entre personnes de même sexe est infâme, contraire au vœu de la nature, et détesté des dieux, à l'égal de l'inceste. Il n'y a de tempérance dans l'amour que lorsqu'il suit l'ordre de la nature, et que, lorsque deux êtres, unis pour perpétuer l'espèce, demeurent fermes dans cette union légitime, conformément aux lois de la justice et de la sainteté. Mais comme nous l'avons dit, ce n'est là que le plus bas degré de la tempérance. La fin suprême de cette vertu, et ce qui en fait toute l'excellence, c'est qu'elle détache l'âme du corps et qu'elle nous apprend à mourir à nous-mêmes. «La foule, dit Platon, a bien l'air d'ignorer que les vrais philosophes ne s'appliquent en ce monde qu'à mourir ou qu'à vivre comme s'ils étaient déjà morts. En effet, est-il digne d'un

* T. II, Lois, 729, A. B. C. D. E.

philosophe de rechercher les plaisirs du boire, du manger, de l'amour et de toutes les autres voluptés sensuelles? En général, il ne doit point s'occuper du corps, mais s'en séparer autant que possible pour donner tous ses soins à l'âme. Il travaille donc plus particulièrement que les autres hommes à détacher son âme de la société de la matière. Et cette séparation, ce divorce, ce détachement, cet affranchissement, n'est-ce pas ce qu'on appelle la mort?» Mais qu'il est difficile de mourir entièrement à soi-même! Quand on s'est défait de toutes les passions, il en reste toujours une qu'il est difficile de dépouiller. «La plus grande de toutes les maladies de l'homme, dit Platon, est un défaut que tous apportent en naissant, un défaut que tout le monde se pardonne et dont personne ne travaille à se défaire; il a sa source dans cet amour qu'on se porte naturellement à soi-même, amour, dit-on, qui est légitime et même nécessaire. Mais il n'en est pas moins vrai que lorsqu'il est excessif, il est la cause ordinaire des plus grands désordres. Car l'amant s'aveugle sur l'objet aimé; il juge mal de ce qui est bon, juste, honnête, croyant toujours devoir préférer ses intérêts à ceux de la vérité. Quiconque veut devenir un grand homme, ne doit point s'enivrer de l'amour de soi-même et de ses qualités: la justice seule mérite son amour.» Peut-on d'ailleurs se prendre au sérieux soi-même et les affaires humaines, lorsqu'on fait attention à ce que nous sommes et à ce qu'est Dieu?*

Mais, pour dompter la passion, la raison douce et paisible par elle-même a besoin d'une vertu belliqueuse contre cette bête féroce, qui sans cesse réclame et s'agite. Voilà le principal but de la force ou du courage. Il ne cesse d'être une ardeur emportée et brutale, il ne devient une vertu que

* T. II, Lois, 636, B. C. D, 838-840, D, 730 D, 732, A, 804, B; t. I, Phédon, 64-68.

lorsqu'il sert la raison comme un fidèle auxiliaire. Il doit s'irriter et s'adoucir à son commandement, comme le chien généreux s'élance ou se couche sur un signe de son maître. Il lui prête de sa violence et de sa force; elle lui communique de sa sagesse et de sa douceur. Lors donc que le courage est dirigé contre les passions qui troublent l'intelligence et asservissent la partie maîtresse et libre de l'âme, il est une véritable vertu. Mais s'il est abandonné à lui-même, ou qu'il se mette au service des sens, il n'est qu'un vice, moins bas peut-être, mais plus dangereux que l'intempérance. L'homme de cœur est naturellement ambitieux, violent et dur. Il recherche le pouvoir et la richesse qui en est le nerf; il brise violemment les obstacles qu'il rencontre; il ne connaît d'autre droit que la force; il est sans entrailles et sans pitié. Livré, d'abord en vue du pouvoir, à la passion de la richesse, il aime bientôt la richesse pour elle-même, et lorsqu'il en est là, il est tout près de s'abandonner aux passions que la fortune aide à satisfaire. «Alors, dit Platon, s'introduisent dans son âme, richement parées et la couronne sur la tête, l'insolence, l'anarchie, la débauche et l'effronterie, déguisant leur laideur sous les plus beaux noms, l'insolence sous le nom de politesse, l'anarchie sous celui de liberté, la débauche sous celui de magnificence, et l'effronterie sous celui de courage.» Bientôt donc le courage aveugle dégénère en intempérance hardie et sans frein, d'autant plus pernicieuse qu'elle a un faux air de grandeur. C'est pourquoi Platon considère la tempérance et la force comme deux faces de la même vertu. La force n'est pas seulement l'énergique résistance qu'on oppose aux objets douloureux ou terribles: elle ne s'exerce pas moins en luttant contre les désirs, la volupté et ses séductions, capables d'amollir les cœurs qui se croient les plus fermes, et de les rendre souples comme la cire à toutes leurs impressions.

Or, lequel mérite le plus le nom de lâche, celui qui succombe à la douleur, ou celui qui se laisse vaincre par le plaisir? N'y a-t-il pas plus de honte à céder à la volupté qu'à la souffrance? Il faut être fort à la fois contre le plaisir et la douleur pour être libre et maître de soi : voilà la véritable force.*

Remarquons le lien étroit de la tempérance et de la force avec la sagesse. D'abord elles sont les conditions de la sagesse; car elles nous délivrent des obsessions des sens et du monde, des illusions de l'amour-propre, des craintes, des espérances, des chimères et des sottises, qui naissent de la folie et de la corruption du corps. Et quel homme assiégé de ces passions diverses pourrait se livrer à la méditation, se détacher du corps et des choses sensibles, se ramener et se recueillir en soi-même pour écouter la seule voix de la raison? En second lieu, la tempérance et la force, loin d'être des vertus, lorsqu'elles n'ont point leur principe dans la sagesse, ne sont alors qu'une intempérance et qu'une lâcheté déguisées? Appellerons-nous courageux, par exemple, ceux qui se donnent la mort, tout en la regardant comme le plus grand des maux? Ils ne sont courageux en quelque sorte que par peur. «Et pourtant, dit Platon, il est absurde qu'on soit brave par lâcheté, et tempérant par intempérance. Mais quoi! n'en est-il pas ainsi de nos modérés? Ils ne renoncent à un plaisir que dans la crainte d'être privés d'un autre qu'ils convoitent et auquel ils sont asservis. Prenons garde que ce ne soit pas un bon échange pour la vertu, que d'échanger des plaisirs contre des plaisirs, des tristesses contre des tristesses, des craintes contre des craintes, comme une pièce de monnaie contre une autre. La seule monnaie de bon aloi, contre laquelle il faut échanger tout le reste, est

* T. II, Rép., 375-376, A; 411, C-412, B; 548, A-531, D; 560-561, D; Lois, 634, A. B. C; 635, B. C. D.

la sagesse. Sans elle, la vertu ne résulte que de l'échange des passions et n'est qu'une vertu fausse et servile, sans force, sans consistance et sans réalité.» Car ce n'est pas une vie réglée d'une manière telle quelle qui constitue la vertu. Il peut y avoir un certain ordre entre les passions, lorsqu'elles concourent toutes à la même fin. Mais ce n'est là qu'un désordre régularisé. L'harmonie véritable est celle qui a la sagesse pour principe et pour fondement.*

Il y a deux espèces de sagesse : l'une qui ne s'attache qu'aux images sensibles et mobiles de ce monde; l'autre, qui s'élève jusqu'aux véritables essences. La fausse sagesse, rabaissant jusqu'à la terre les choses du ciel, ne voit de réalité que dans ce qui se laisse approcher, toucher et saisir à pleines mains; elle identifie le bien avec le plaisir, l'être avec le corps, et lorsqu'on lui dit que l'être est immatériel, elle se détourne avec le plus souverain mépris et ne veut plus rien entendre. Ne lui parlez pas du bien qui ne tombe pas sous les sens : elle ne connaît que le plaisir, et s'en rapportant aux bœufs, aux chevaux et aux autres brutes, comme les devins aux oiseaux, elle juge que les plaisirs sensuels sont le principe et la mesure de toute félicité. C'est la sagesse du peuple, des marchands, des voluptueux, et, en général, des hommes d'État. Ce n'est pas que les politiques n'aient souvent une âme forte et bien née; mais à force d'entendre plaindre ceux qui souffrent et vanter ceux qui jouissent, à force de flatter le peuple et de chercher à complaire à ce maître insensé, leur âme perd sa noblesse et sa droiture naturelles; et ce qu'il y a de plus déplorable, ils s'imaginent, quand ils arrivent à l'âge mûr avec un esprit entièrement corrompu, qu'ils ont atteint le comble de l'habileté et de la sagesse. Avec quelle sagacité, en effet, leur misérable petite âme sait démêler tout ce qui flatte leurs

* T. I, Phédon 66, B. C; 67, A; 68-69, C; 84, D. E; 85, A.

passions ou celles de la foule! Ils croient être sages, et ils sont plongés dans la plus terrible ignorance. « O dieux! disait Socrate, dans quel état es-tu, mon cher Alcibiade? je n'ose le nommer. » La vraie sagesse, au contraire, impatiente de la terre et de ce qui passe, aspire à la contemplation de l'être et du bien absolus. S'attachant uniquement à ce qui est immuable et toujours le même, elle s'inquiète peu de ce que pense la vaine multitude: elle n'a à cœur que la vérité. Aussi, tandis que la prudence vulgaire, s'éprenant des fantômes du monde, nourrit les passions sensuelles et cloue, pour ainsi dire, l'âme au corps, elle, tout entière à l'étude et au soin de l'éternel, elle ne cultive que les connaissances abstraites, pures et sans matière, qui la puissent affranchir de la folie du corps : jusqu'à ce que, rendue à elle-même et à sa céleste nature, elle entrevoie enfin, au milieu de nos ténèbres, quelque rayon de la vraie lumière. Comme rien n'existe et ne vaut que par l'Idée, elle apprend par la réminiscence de l'Idée à estimer les choses leur prix et à ne pas confondre la réalité avec l'apparence, la vérité avec le mensonge, l'être avec le néant. C'est à Dieu, et non pas à l'homme qu'elle mesure toutes choses. Les fils de la terre la méprisent, parce qu'ils ne la comprennent pas: ils sont comme des malheureux qui, renfermés dans une caverne obscure, sur les murs de laquelle flotteraient les images des plantes et des animaux, prendraient ces ombres pour les êtres mêmes et tiendraient pour insensé quiconque essaierait de les détromper. Ce monde n'est qu'une copie effacée du monde des Idées. Les lois des cités ne sont qu'une apparence de justice, où le bien et le mal se confondent. L'opinion n'est qu'un mélange d'erreur et de vérité, comme les objets sur lesquels elle roule ne sont que des fantômes flottants entre l'être et le non-être. Et le philosophe, qui aspire à ressembler à Dieu, s'arrêterait à ce

monde, à ces lois et à ces opinions! Puisque tout ce qu'il y a de réel et de bon dans les choses sensibles vient de l'Idée et du bien même, c'est-à-dire de Dieu, c'est l'Idée, c'est Dieu qu'il faut connaître pour penser, pour vouloir, pour agir et pour vivre selon la vérité.

Le commencement de la sagesse est d'apprendre son ignorance, ou de désapprendre ce que l'on croit savoir. Voilà le but moral de l'ironie dialectique. Tandis que la tempérance et le courage nous détachent du corps et du monde sensible, qui remplissent l'âme de leur corruption et de leur extravagance, l'ironie, soit que nous nous l'appliquions à nous-mêmes ou qu'un autre nous l'applique, met à nu les contradictions de nos pensées et dissipe nos illusions. Non-seulement nous apprenons à mépriser le monde et l'opinion, mais nous apprenons encore à devenir sévères pour nous-mêmes, à nous délivrer de toute présomption et de toute arrogance, à rougir de notre fausse sagesse, à nous mépriser enfin et à nous déplaire à nous-mêmes. Quiconque s'estime savant et n'a pas honte de soi et de son infirmité, est incapable de rien apprendre et de se plaire à la contemplation du vrai et du bien. Une fois délivrée et vide de l'opinion, l'âme doit s'appliquer tout entière aux études abstraites, qui l'habituent et la forment à la contemplation de l'intelligible, et qui, sans être encore les grands mystères, en sont l'indispensable initiation. C'est alors seulement que, fortifiée par la méditation et le raisonnement, elle pourra appliquer à la pure essence de l'être, la pure essence de la pensée, et percevoir, quoique avec peine, ce qu'il y a de plus réel et de plus lumineux dans l'être, c'est-à-dire l'Idée adorable du bien. Mais tout citoyen, tout homme ne saurait avoir une telle sagesse en partage. Trop heureux celui qui, avec le meilleur naturel et les plus grands efforts, arrive enfin à la vérité vers le déclin de sa vie! Platon distingue donc l'opinion vraie de la

science. La science est le privilége de quelques âmes divines; mais il faut que tout bon citoyen ait l'opinion vraie, et possède sur Dieu, sur la justice, sur l'âme et son immortalité, non les mêmes connaissances philosophiques, mais les mêmes croyances que le sage. C'est donc une nécessité que tous les citoyens écoutent et croient les magistrats dépositaires de la science et de la loi, comme les magistrats obéissent et se conforment eux-mêmes intérieurement à la voix de la raison et de Dieu. Car il n'y a rien de plus avantageux, dit Platon, que d'être gouverné par un maître divin, soit qu'il habite au dedans de nous, soit qu'il nous enseigne et nous conduise du dehors.*

L'amour s'élève comme la sagesse et passe par les mêmes degrés. Il s'attache d'abord aux beaux corps, puis aux belles âmes, puis à la beauté des arts et des sciences, «jusqu'à ce que, lancé sur l'océan de la beauté, il n'aperçoive plus qu'une seule science, celle du beau même.» Le beau est la splendeur du bien, a-t-on fait dire à Platon, et quoique cette expression ne soit pas de lui, elle rend très-bien sa pensée. En effet, le beau et le bien s'identifient jusqu'à un certain point, ou, comme dit Platon, l'essence du bien nous échappe et va se jeter dans celle du beau. C'est par le beau que le bien nous est accessible et nous est aimable; c'est par le beau que le bien excite en nous de saintes aspirations et de saints ravissements. Lorsque nous entrevoyons ici-bas quelques traces de la vraie beauté, nous sommes émus, transportés, non à la manière des brutes, qui ne courent qu'à la reproduction et au plaisir, mais comme des âmes raisonnables, sensibles à l'éclat du bien ou à sa plus pure image.

* T. I, Soph, 246, A; 247, C; 248, C; 229, B-231, E; Théet., 172, C-177, E; Phédon, 66, E; 79, D. E; 83, A. B. C. D; T. II, Phil., 67, B. C; Alcib., 118, B; Rép., 475, B, 480, B; 492, B-495; 507, D-509, C; 514-519, C; Lois, 632, C; 653, A; 713; T. III, Timée, 51, E.

Ainsi, l'amour qu'une belle femme inspire, n'est pas un simple appétit; il y entre le sentiment de l'adoration que la beauté éveille dans les âmes bien nées. «Lorsqu'un homme, encore plein des saints mystères, dit Platon (c'est-à-dire, lorsqu'un homme capable de l'idéal), aperçoit une figure qui retrace la beauté divine ou bien un corps remarquable par ses belles formes, il frémit d'abord de crainte et de respect: le regard attaché sur ce bel objet, il le révère comme une divinité, et s'il ne craignait point de passer pour un homme tout à fait en délire, il sacrifierait à son bien-aimé, comme à la statue d'un Dieu, comme à un Dieu.» Aussi, ceux qui aiment véritablement, éprouvent-ils le besoin de paraître plus beaux et de devenir meilleurs; et «comme ils attribuent ces heureux changements à l'objet aimé, ils l'en chérissent davantage, quoiqu'ils ne reçoivent leurs inspirations que de Jupiter comme les bacchantes, et ils les reportent à ce qu'ils aiment pour le faire ressembler le plus possible à leur Dieu.»

Mais ni les beautés mortelles, ni la beauté des arts et des sciences ne sauraient épuiser l'amour : il s'agite, comme la raison elle-même, dans le pressentiment d'une beauté qui éclipse toutes les autres; il ne se repose et ne se consomme que dans l'enthousiasme ou dans la possession du parfait et de l'infini. L'amour échauffe la raison, et la raison éclaire l'amour. Séparez-les, ils sont impuissants l'un et l'autre. L'amour est comme le sourd pressentiment du beau et du bien absolus, dont la raison n'est que le souvenir. Il anime donc, il soutient la raison dans la poursuite de l'idéal; il l'excite et l'aide à s'élever de degré en degré jusqu'à l'objet suprême qui doit remplir à la fois notre intelligence et notre cœur. La raison, de son côté, détourne l'amour des biens imparfaits et périssables d'ici-bas. Ce qu'elle entrevoit d'un monde meilleur, nous imprime ce dégoût profond et cette

agitation singulière, qui ne permettent pas à notre cœur de s'arrêter à tel ou tel bien, à telle ou telle beauté. L'amour est à tous ses degrés une perfection, et lorsque, vraiment divin, il s'éloigne de toute intempérance comme d'une souillure, et lorsque, moins pur et plus grossier, il se satisfait quelquefois comme l'appétit, et s'abandonne à un faux bonheur. Dans le premier cas, il nous ravit au-dessus de nous-mêmes jusqu'à la félicité divine, et l'âme, toute ailée au moment de la mort, prend son vol vers les sphères célestes, «où nous étions autrefois initiés aux mystères qu'on peut appeler ceux des bienheureux, lorsque nous admirions ces objets parfaits, sereins, pleins de calme et de béatitude, et que nous les contemplions dans une pure lumière, purs nous-mêmes et libres de ce tombeau qu'on nomme le corps.» Dans le second cas, l'amour nous laisse dépourvus d'ailes, mais impatients d'en prendre, «en sorte que le délire amoureux reçoit un prix assez considérable; car ce n'est pas dans les ténèbres, ni sous la terre, que la loi envoie ceux qui ont commencé leur voyage céleste; mais c'est aux îles fortunées et au sein du bonheur qu'ils passent leur vie brillante.» *

Ainsi, deux ordres de vertus: 1° la tempérance et le courage, qui sont des vertus relatives, nées de notre imperfection terrestre; 2° la sagesse et l'amour, qui sont des vertus réelles, nées de ce qu'il reste en nous de véritable perfection. Les premières surtout sont des purifications; elles préparent l'âme à engendrer les autres; et c'est là seulement ce qui fait leur prix. Car en elles-mêmes elles seraient dignes d'une assez médiocre estime, et comme Platon le dit expressément de la tempérance, «cet accessoire qui donne ou enlève leur prix aux autres qualités, considéré seul, ne mérite

* T. II, Phil., 64, E; t. III, Phèdre, 249, B. C. D. E; 250, B. C; 251, A. B; 253, A. B; 256, B. C. D. E. Banquet, 210-212, B.

pas qu'on en parle. Tout ce qu'on peut faire, est de n'en rien dire ni en bien ni en mal.» Il n'en est pas ainsi de la sagesse et de l'amour. Sans doute, ils sont des purifications, comme la force et la tempérance, puisqu'ils retirent l'âme des corruptions du corps et du monde; mais ces vertus ont une vraie valeur intrinsèque, puisqu'elles développent en nous des perfections effectives. On ne peut en douter pour la sagesse. Mais cela est moins clair pour l'amour. Platon ne l'appelle-t-il pas fils de Poros et de Penia, c'est-à-dire de l'abondance et de la pauvreté, de la perfection et de l'imperfection? Mais que l'on veuille bien considérer que, loin de naître du commerce de l'âme et du corps, l'amour est une faculté essentielle de l'âme, puisqu'il existait déjà dans le monde divin; et l'on avouera que je ne prête rien à Platon en faisant de l'amour une perfection analogue, quoique inférieure à la raison. S'il en est ainsi, la tempérance et le courage doivent être subordonnés à la sagesse et à l'amour, comme les moyens le sont à la fin; et l'amour doit l'être à la sagesse, comme une moindre perfection à une perfection supérieure, ou plutôt comme le phénomène à la substance. Lorsque notre âme est réglée de telle sorte que la partie mortelle de notre être soit soumise à la partie divine et impérissable; lorsque la passion obéit au courage, et le courage à la raison; lorsqu'enfin dominent en nous l'amour vrai et la sagesse, l'âme est bien ordonnée: elle est juste. Dieu règne alors dans l'homme, comme il règne dans le monde, par l'ordre et par l'intelligence. De même qu'il a persuadé à la nécessité, c'est-à-dire à la matière ou à l'être imparfait, de recevoir en soi la proportion, le nombre et la mesure : la raison qui est en nous l'image de Dieu, conseille et persuade à l'appétit et à la colère de se plier à ses ordres et de devenir, autant que possible, raisonnables. Il y a harmonie et, jusqu'à un certain point, unité dans notre âme; il y a, par

conséquent, justice, puisque la justice n'est que l'image de la perfection même, qui consiste dans l'absolue unité. La justice, dit Platon, ne « s'arrête pas aux actions extérieures de l'homme; mais elle règle son intérieur, ne permettant pas qu'aucune des parties de son âme fasse autre chose que ce qui lui est propre, et leur défendant d'empiéter sur leurs fonctions réciproques. Elle veut que l'homme, après avoir bien déterminé à chacune les fonctions qui lui sont propres, après s'être rendu maître de lui-même, après avoir établi l'ordre et la correspondance entre ses facultés et lié ensemble tous les éléments qui le composent, de sorte que de leur assemblage il résulte un tout bien réglé et bien concerté : elle veut, dis-je, qu'il commence à agir, soit qu'il se propose d'amasser des richesses ou de prendre soin de son corps, ou de mener une vie privée, ou de se mêler des affaires publiques; que dans toutes ces circonstances il donne le nom d'action juste et belle à toute action qui fait naître et entretient en lui ce bel ordre, et le nom de sagesse à la science qui préside aux actions de cette nature; qu'au contraire, il appelle action injuste celle qui détruit cette harmonie, et ignorance l'opinion qui préside à de semblables actions.* »

Juste, l'âme est heureuse : car elle est d'accord avec elle-même. La vertu est la santé, la beauté et la force de l'âme; le vice en est la maladie, la difformité et la faiblesse. Peut-on se demander où est le bonheur? Il est où est la santé, où est la beauté, où est la force, où est la liberté, où sont la sécurité et la paix. Comparez l'âme injuste à un État opprimé par un tyran. Quoiqu'il y ait dans un tel État des gens maîtres de quelque chose et libres de leurs actions, la plus grande et la plus saine partie est réduite à un dur

* T. II, Lois, 696, D.— Rép. 441, D; 445, E; Phil., 54, C; t. III, Timée, 48, A; 56, C; Banquet, 203, B. C. D.

et honteux esclavage. N'en faut-il pas dire autant d'une âme dont la partie la plus excellente est asservie aux volontés de la partie la plus méprisable, la plus méchante et la plus furieuse? Si un État esclave ne fait pas ce qu'il veut, une âme tyrannisée ne le fait pas non plus; mais, entraînée par la violence de ses passions, elle sera toujours pleine de trouble et de repentir. C'est une nécessité que cet État et cet individu soient dans une frayeur continuelle et que l'on ne puisse trouver nulle part plus de plaintes, plus de sanglots, plus de gémissements et de douleurs amères, que dans l'État qui est la proie d'un tyran, ou que dans l'homme rendu furieux par l'amour et par les autres passions. Les désirs sensuels, avares ou ambitieux, comme des bêtes sauvages toujours prêtes à se dévorer, sont dans une guerre éternelle les uns avec les autres; et la raison, le courage, tous les nobles instincts dominés par les appétits brutaux et féroces, gémissent et s'indignent de leur basse et triste servitude. Jugeant des hommes et de leur bonheur par les dehors, éblouis par leur fortune, par leur luxe, par leur beauté, par leur noblesse, par leur pouvoir et par tous les vains appareils de la terre, nous ne pouvons pas voir les empreintes hideuses et les cicatrices sanglantes que les passions laissent dans les âmes déchirées et comme flagellées par le vice. Il n'y a de biens véritables que les biens divins ou que les vertus : tous les autres, santé, force, richesse, esprit, réputation, puissance, ne sont avantageux qu'à ceux qui sont justes et saints, mais ils se changent pour les méchants en véritables maux, à commencer par la santé et par la vie. La raison le proclame; la vérité le veut impérieusement; Platon ne doute pas un moment que ce qui doit être soit en réalité; et si Apollon et Jupiter lui déclaraient que la vie qui a la volupté en partage, est préférable pour le bonheur à la vie vertueuse, il soutiendrait que cette réponse est absurde dans

leur bouche. Quelle inconséquence de recommander la vertu et d'admettre que la vie la plus heureuse est la vie de plaisir! « Mon père, pourrions-nous dire après cela au législateur, vous ne voulez donc pas que je mène la vie la plus heureuse, puisque vous ne cessez de m'exhorter à vivre dans la pratique de la justice. » Le philosophe n'a pas affaire à des êtres divins, mais à des hommes, mais à des automates mus par les plaisirs, les peines, les désirs et les aversions comme par autant de ressorts. Aussi lorsqu'il s'agit de louer le genre de vie le plus parfait, il ne suffit pas de le présenter comme plus honnête et plus beau ; il faut encore montrer qu'il l'emporte sur les autres par l'endroit même qui nous tient le plus à cœur, en ce qu'il nous procure plus de plaisirs et moins de peines durant tout le cours de notre existence. Platon affirme donc, ce qui est vrai, que la vie du juste est modérée en tout, que ses plaisirs et ses peines sont tranquilles, ses désirs faibles et ses amours sans emportement; qu'au contraire, dans la vie de l'homme injuste et débauché tout est excessif; que les plaisirs et les peines y sont très-vifs, les désirs fougueux et emportés, et les amours violents jusqu'à la fureur et au délire. Mais aussi, dans la première, les plaisirs, sans être très-vifs, l'emportent sur les peines; et dans la seconde, les peines sur les plaisirs, soit pour la grandeur, soit pour le nombre, soit pour la vivacité; et, par conséquent, la vie tempérante est en somme plus agréable, et la vie débauchée plus rude et plus pénible.

C'est par des considérations plus profondes et plus hautes que Platon montre le prix et le bonheur de la sagesse. Le plaisir, selon lui, consiste à se remplir de choses conformes à sa nature; et ce qui peut se remplir véritablement de choses qui ont plus de réalité, doit goûter un plaisir plus réel et plus solide; et réciproquement, ce qui participe de choses moins réelles, ne goûte qu'un plaisir moins sûr et moins vrai. Or, le pain, la boisson, les viandes, en général, tout ce qui nourrit le corps, a-t-il plus de réalité, participe-t-il davantage à la véritable essence que les opinions vraies, que la science, que l'intelligence, en un mot, que toutes les vertus? Ce qui provient de l'être vrai, immortel, immuable, ce qui présente en soi les mêmes caractères et se produit en un sujet semblable, a certainement plus de réalité que ce qui vient d'une nature sujette au changement et à la corruption, et qui se produit dans une substance pareillement mortelle et changeante. La plénitude de l'âme est donc plus réelle que celle du corps, à proportion que l'âme elle-même a plus de réalité que le corps, et que ce qui sert à la remplir en a aussi davantage. Ceux qui ne connaissent ni la sagesse, ni la vertu, ceux qui sont toujours dans les festins et dans les autres plaisirs sensuels, n'ont jamais possédé ce qui est véritablement: jamais il n'ont goûté une joie pure et solide. « Mais toujours penchés vers la terre comme les animaux, se livrant brutalement à la bonne chère et à l'amour, et se disputant la jouissance de ces plaisirs à coups de leurs sabots et de leurs ongles de fer, sans jamais songer à cette partie d'eux-mêmes, qui tient de l'être, et qui seule est capable d'une vraie plénitude, c'est une nécessité qu'ils ne goûtent que des plaisirs mêlés de douleurs, des fantômes de plaisir, qui n'ont de couleur et d'éclat que lorsqu'on les rapproche les uns des autres, et dont la vue excite pourtant dans le cœur des insensés un amour si vif, des transports si violents, qu'ils se battent pour se les arracher, comme les Troyens se battaient pour le fantôme d'Hélène, faute d'avoir vu l'Hélène véritable. » *

Que ces idées sur la vertu nous transportent loin de la

* T. I, Gorg., 524, D. E; 525, B; t. II, Rép., 444, D. E; 577, C. D. E-578, A. B. C; 585, B-586, C; 588, B-590, C; Lois, 661, A-663, E; 772, E-774, E.

Grèce et de l'antiquité! On croirait qu'elles s'adressent plus à des saints et à des anachorètes qu'à des citoyens de Sparte ou d'Athènes. Les Grecs étaient amoureux de ce monde et de ses biens, amoureux de la vie et de la lumière, amoureux du mouvement et de l'action, amoureux de la gloire et de la beauté de la vertu, plus encore que de la vertu même. Tout, dans leur ordre social comme dans le climat de leur pays, flattait et fortifiait ces penchants, si naturels d'ailleurs au cœur de l'homme. La religion elle-même dont le plus bel effet est de porter en haut les cœurs et les pensées, concourait à les attacher à la terre, et s'occupait plus de belles fêtes et de magnifiques cérémonies que de la vertu et de la vérité. N'est-ce pas sur la porte du temple de Delphes qu'on lisait cette singulière inscription : «Rien n'est plus beau que la justice, rien n'est meilleur que la santé, rien n'est plus doux que le plaisir» ? Comme si le beau, le bien et le bonheur étaient des choses séparables, même aux yeux des dieux helléniques! Qu'on remue tant qu'on voudra les institutions et les mœurs de la Grèce, on n'y trouvera jamais la trace des spéculations presque mystiques de Platon. Même si on le compare à Xénophon et à Socrate, non plus aux idées populaires, mais aux doctrines philosophiques, quelle profonde différence! Ce qui fait le prix de la tempérance aux yeux de Socrate et de Xénophon, c'est qu'elle nous met à même d'agir virilement; ce qui en fait le prix pour Platon, c'est qu'elle nous détache du corps et de la terre. Le courage, tel que le conçoit Socrate, a pour but de nous procurer l'empire ou tout au moins la liberté. Il n'est pour Platon, que le complément de la tempérance, qui nous apprend à mourir au corps, au monde et à nous-mêmes. Je sais que Socrate, en tant que philosophe, estimait surtout dans la tempérance et le courage la liberté intérieure qu'ils nous assurent. Mais aurait-il compris, et son bon sens

aurait-il approuvé ce que Platon appelle si énergiquement la méditation de la mort? Ce qu'il y avait dans Socrate de plus original après son caractère, c'étaient ses idées sur la sagesse et sur l'amour; mais qu'elles paraissent timides et terre à terre à côté de celles de son élève! Il ne suffit pas à Platon de comprendre ce qu'il y a de rationnel dans la nature de l'homme et dans celle de l'univers; il aspire à la vision face à face du divin. L'amour n'est plus pour lui cette amitié qui doit unir les hommes par les liens de la vertu et des bienfaits; c'est la passion de l'Éternel, regret d'un monde meilleur, et pressentiment de notre future immortalité. Ces idées et ces aspirations paraissent si étranges dans un Grec, qu'on croit partout y reconnaître l'inspiration de l'Orient. En effet, quoique Platon se les soit appropriées par le génie, il ne les doit pas toutes à ses propres méditations. Il en a emprunté quelques germes informes soit à Pythagore et à Empédocle, soit aux mystères, qui conservaient religieusement certaines traditions orientales, mais qui ne savaient point les faire fructifier : tant elles avaient peu de racines dans le sol hellénique. Mais Platon n'a-t-il pas reçu quelque influence plus immédiate de la Haute-Asie, et la doctrine de Zoroastre lui était-elle complétement demeurée inconnue? N'y a-t-il pas des rapports de parenté entre les *Ferouers* de l'un et les *Idées* de l'autre? Tous les deux ne considèrent-ils pas la vie comme un combat dont le prix est plus haut que ce monde? Et toutes les vertus ne sont-elles pas dans l'une et l'autre doctrines des purifications et des épreuves qui nous préparent à la vie céleste? Cette question ne serait pas sans importance dans l'histoire des idées morales : malheureusement elle nous paraît insoluble.

Quelles que fussent les tendances ultra-spiritualistes de Platon, il était encore trop de son pays pour renoncer à la politique. Il désespérait à la vérité d'Athènes et des autres

cités helléniques. Mais il ne crut jamais impossible de voir s'élever un État, où se rencontrassent quelques vestiges des vertus qu'il rêvait. C'était une ambition et une espérance mille fois plus chimériques que celles de Socrate. Je comprends Athènes revenant à une constitution plus aristocratique que celle de Solon : je ne comprends pas des citoyens et surtout des Grecs, pratiquant des vertus presque ascétiques au milieu des gymnases et des exercices guerriers. Aussi Platon pourra bien appliquer dans la partie la plus générale de sa Politique, ses théories sur la justice et sur les vertus. Mais sitôt qu'il en viendra au détail, les institutions, les lois, les mœurs qu'il nous donnera comme modèles, ne seront que des souvenirs plus ou moins embellis des constitutions grecques, et nullement des conséquences nécessaires de son système. Nous n'avons donc pas à analyser longuement la République et les Lois. Qu'il nous suffise, après avoir dit quelques mots sur la cité en général, d'interroger Platon 1° sur la loi; 2° sur l'état des personnes dans sa république; 3° sur les relations de sa cité avec les autres cités grecques et avec les barbares.

C'est un fait constant que tous les philosophes et que les principaux législateurs de la Grèce ont surtout vu, dans les institutions de l'État, un moyen d'acheminer les citoyens à la vertu. Qu'ils aient ou non atteint cette noble fin, ils se la sont tous proposée avec plus ou moins d'intelligence. Aussi nous les voyons intervenir dans certaines relations sociales, où le législateur moderne ne pourrait mettre la main sans faire crier à la tyrannie. Comme ils étaient fermement convaincus que tout citoyen appartient à l'État, ils sacrifiaient sans scrupule les affections et les intérêts privés aux intérêts publics. Platon ne pouvait manquer de se placer à ce point de vue. Il se garderait bien de laisser échapper quelque règlement qui ne tendît point à la vertu, ou qui ne l'envi-

sageât que partiellement. Car, pour être parfait et heureux, pour être aussi durable que peuvent l'être les choses humaines, l'État doit être gouverné par la vertu tout entière, et non par telle ou telle vertu, comme Lacédémone et les cités de la Crète. Soit par nécessité, soit par ce préjugé naturel qui met au premier rang la vertu guerrière, parce qu'elle est la plus visible et la plus éclatante, soit plutôt pour l'une et l'autre de ces causes, Minos, Lycurgue et les autres législateurs avaient généralement subordonné la paix à la guerre, tandis qu'il faut régler tout ce qui concerne la guerre en vue de la paix. Le bien de l'État ne peut être ni la domination au dehors, ni au dedans l'assujettissement d'une partie du peuple à l'autre. Son bien, c'est la vertu d'où naissent la véritable concorde et le bonheur des citoyens. Il y a deux sortes de biens auxquels se rapportent toutes les dispositions des lois : les biens divins et les biens humains, ceux-ci subordonnés à ceux-là. « A la tête des biens de moindre valeur vient la santé; après elle marche la beauté, puis la vigueur, et enfin la richesse; non pas Plutus aveugle, mais Plutus clairvoyant et s'avançant à la suite de la prudence. Dans l'ordre des biens divins, la sagesse est le premier, la tempérance vient ensuite; le courage n'occupe que la dernière place.» Tout législateur qui renverse cet ordre, pèche contre les règles de la justice et de la saine politique; et l'État qu'il institue, donnant le pouvoir, soit à la foule, soit à la force, soit à la richesse, n'est qu'une faction organisée, et non un véritable gouvernement.*

Les Grecs s'étaient fait une idée admirable de la loi et de la liberté. Être libre, c'était pour eux n'obéir qu'à la loi et non à un homme, et la loi n'était que la raison générale,

* T. II, Lois, 628, C. D; 630, D. E; 631, A. B. C. D; 693, B. C; 705, D. E; 706, A; 712, E; 715, A. B. C. D; 757, D; 832, C.

partout maîtresse. Platon, reprenant cette idée de la loi, dont celle de liberté est inséparable, l'élève à la hauteur d'une théorie. La loi donc, c'est la raison même ; et la raison veut qu'on traite inégalement les choses inégales, en proportion de leur valeur et de leur perfection relative, soit que l'on considère les objets qu'il faut aimer et haïr, soit que l'on considère les hommes mêmes. Voilà le fondement de la justice : elle consiste non dans l'égalité arithmétique ou absolue, mais dans l'égalité géométrique ou dans la proportion. Dans toute société bien constituée, il n'est pas possible que la raison ne gouverne. Le devoir de tout législateur est d'approcher autant que possible du gouvernement de Saturne, qui avait établi des démons pour chefs et pour rois dans les cités, ou de confier toute l'autorité politique à la partie immortelle de notre être, et, donnant le nom de lois aux préceptes de la raison, de les prendre pour guides dans l'administration des familles et des États. Plus la raison est maîtresse et facilement obéie, plus la société est unie et juste ; moins elle a d'empire, plus la société est anarchique et mauvaise. C'est même par la raison que les associations les plus injustes se soutiennent un moment. Comment, par exemple, les bandes de voleurs pourraient-elles subsister et réussir dans leurs entreprises, s'ils ne gardaient les uns à l'égard des autres les règles de la justice et de la raison? Il est donc vrai que la raison ou la loi est le lien et l'âme des sociétés. Plus on a de raison, plus on doit avoir d'autorité dans l'État, et les cités ne seront heureuses que lorsqu'elles seront gouvernées par des rois philosophes.

Puisque la loi n'est que la raison, souveraine des mortels et des dieux, elle a le droit de commander et de défendre ; et c'est une nécessité qu'elle domine dans l'État comme dans l'univers et de la même manière. Or, ce n'est point par la violence et la force que la raison exerce son empire.

Quoiqu'elle soit ce qu'il y a au monde de plus fort, elle est naturellement pacifique : les justes sont doux, dit Platon dans le Gorgias. La loi doit donc exercer sa souveraineté surtout par la persuasion. Elle n'admet l'usage de la force que pour ramener violemment à l'ordre ceux qui s'en écartent et sur qui la persuasion est impuissante. C'est pourquoi le législateur rendra compte de ses ordonnances, et toutes seront précédées d'un prélude qui les explique en s'adressant à la conscience des citoyens. Car ce qu'il y a de vraiment bon, selon la nature, c'est l'empire de la loi sur des êtres qui la reconnaissent sans violence et volontairement. Un tyran ne veut que dominer ; il commande et il menace. Mais le législateur n'a d'autre but que de rendre ses concitoyens meilleurs, et de leur imprimer l'amour du bien et la volonté d'être justes. Apprenez aux citoyens les prescriptions sèches de la loi : les aurez-vous instruits, les aurez-vous élevés comme des hommes? Vous aurez fait des sujets et des esclaves, et c'est des hommes libres qu'il faut faire. Parlez-leur donc comme un père à ses enfants, et faites-leur sentir la conformité de la loi avec la raison. Voilà ce qui rend l'éducation publique si nécessaire, non pas celle qui nous apprend les fictions des poëtes, mais celle qui, inculquant aux citoyens les sages discours du législateur, établit les règles de la vie humaine dans les consciences, et nourrit les esprits de la substance de la loi. C'est cette éducation qui rend les mœurs plus fortes et plus efficaces que tous les règlements. C'est elle qui donne aux commandements de la raison l'appui de l'opinion publique ; et l'opinion, en pesant sur tous sans violence, mais avec une force irrésistible, rend les particuliers dociles aux magistrats, comme elle fait de ceux-ci les serviteurs et les esclaves des lois. Le stoïcien Posidonius reprochait au législateur de Platon d'énerver son autorité en se justifiant. Non, le législateur ne

se désarme pas en armant les hommes contre eux-mêmes en faveur de ses lois; il mène, il dirige, il asservit les consciences par la seule chose qui ait droit d'avoir prise sur elles. Combien de pareilles vérités ne doivent-elles pas faire pardonner d'erreurs à Platon! Il est vrai qu'il trouvait la première ébauche de l'idée de loi dans les institutions de son pays. Il est vrai que Lycurgue et Solon avaient appuyé leurs lois, l'un par ses *rhètres*, et l'autre par d'admirables poésies que le temps nous a trop enviées. J'admets même que les célèbres préludes de Zaleucus et de Charondas soient authentiques. Platon n'en est pas moins le premier qui ait demandé non pas que le législateur émît quelques principes très-généraux en faveur de sa législation, mais qu'il en justifiât chaque chapitre par des considérants qui y fussent appropriés. Jamais philosophe ni homme d'État ne montra plus de respect pour la conscience et pour la liberté.*

C'est à Platon seul que revient l'honneur de ses idées sur la législation pénale. Il ne veut pas qu'on désespère trop tôt des hommes, lorsqu'ils viennent à s'oublier eux-mêmes en oubliant leur éducation et les ordres sacrés du législateur. S'ils sont coupables, qu'on les punisse et qu'on les frappe dans leur sensibilité, puisque c'est par elle qu'ils se sont écartés du devoir; mais qu'on se souvienne toujours qu'ils sont des hommes. La loi doit les sauver et non les perdre. Sauver le coupable, c'est le corriger, c'est le délivrer du mal et de la corruption, qui le rendent indocile aux ordres paisibles, mais absolus de la raison. La punition n'est point faite pour nuire, ni pour faire souffrir; elle est une réparation, une expiation nécessaire du mal. Mais il est impossible de réparer ce qui a été fait; tout ce qu'on peut, c'est de

* T. II, Lois, 644, D. E; 645, A. B. C; 690, B. C; 697, B. C; 713, A; 714, A; 715, C; 719, E; 720, E; 722, B; 723, B; 756, E; 758, E; 857, C. D. E; 859, A; 874, E; 875, E; Rép. 352, A. B. C. D.

détruire la disposition funeste, qui porte le coupable à pécher. Pour que la punition soit complétement morale, il faut donc qu'elle tourne au bien de ceux qui la subissent. Ne faisons pas cette injure à la loi de croire qu'elle se venge, ni à l'humanité, de châtier des hommes comme des animaux. La persuasion doit toujours être jointe à la peine, et c'est par là que la punition est vraiment efficace : elle extirpe le mal des consciences pour y substituer le bien et la justice. Tant que les coupables ne sont pas incorrigibles et qu'on ne peut les regarder comme des malades désespérés, le châtiment n'est qu'un auxiliaire de la raison. Platon veut donc qu'il y ait dans l'État des sophronistères, c'est-à-dire des prisons, où les grands coupables soient tenus dans la plus stricte réclusion, où ils demeurent seuls, livrés à eux-mêmes et à leur conscience, mais où pénètre toutes les nuits la voix sacrée des magistrats, comme une lumière qui vient purifier leurs souillures. Ils entendront de la bouche de ces hommes, qui sont la loi vivante, les salutaires conseils de la raison. S'ils ne sont pas assez dénaturés pour résister à la douceur et à la vérité, ils rentreront dans la société, non-seulement punis, mais corrigés. Sinon, qu'ils meurent, et qu'ils effraient par leur supplice ceux qui seraient tentés de les imiter. Si Platon veut qu'on ne réserve son indignation et les peines extrêmes qu'aux méchants incurables, c'est que, selon lui, aucun homme n'est injuste volontairement. Personne, dit-il, ne consent volontiers à loger chez soi le plus grand des maux, bien moins encore dans la partie la plus précieuse de lui-même. Aussi le méchant ou quiconque a l'âme malade est plus digne de pitié que de colère. C'est là un principe admis de tous les Socratiques. « O mon fils, dit chez Xénophon un philosophe, ami de Tigrane, ne t'irrite pas contre ton père, parce qu'il m'a fait assassiner. Il a plus agi par ignorance que par méchanceté. Or, tout ce que les

hommes font par ignorance, je tiens qu'ils le font contre leur volonté. » « Pardonne, mon fils, dit quelque part un autre ami de Socrate; car il est dans la nature humaine de pécher. » Nous voilà loin de l'antique maxime : « Mal pour mal, meurtre pour meurtre, sang pour sang » ; et chose remarquable! Platon veut faire pénétrer cette espèce de charité jusque dans les châtiments infligés par la loi. Il résulte de cet esprit d'indulgence, que les peines sont en général fort douces dans la législation platonicienne, et qu'on y trouve à peine deux exemples d'une rigueur excessive : l'un contre les avocats, dont l'éloquence vénale entretient les querelles et les procès, afin de s'engraisser de la sottise et des dépouilles d'autrui; l'autre, contre les fourbes, qui abusent de la crédulité humaine et font de la religion métier et marchandise. C'était une nouveauté que cette indulgence et cette compassion pour les coupables. Sans doute, les mœurs des Athéniens étaient loin d'être barbares, et les lois de Solon sont souvent douces jusqu'au relâchement; on peut cependant remarquer que ce législateur place presque toujours la mort à côté d'une autre peine, au choix des juges et de l'accusé, et que les orateurs grecs, quand ils accusent, concluent toujours au dernier supplice. Cela est frappant dans Démosthène : lorsqu'il parle en homme politique, il n'a pas foi dans l'efficacité des supplices; quand il parle comme avocat, il ne trouve jamais de peine assez forte. Thucydide avait déjà blâmé la trop grande sévérité des châtiments comme inutile : « Les États, dit-il, ont établi la peine de mort pour beaucoup de fautes, dont les unes la méritent, et les autres ne la méritent pas. Puis on a eu recours à toute espèce de supplices, aggravant peu à peu les peines pour mettre une digue au débordement des crimes. Mais la terreur n'y peut rien, et les hommes n'en courent pas moins la chance, emportés soit par leurs passions, soit par la nécessité. » Le grand

historien ne blâme les lois cruelles, que parce qu'elles sont impuissantes; Platon les rejette et par respect de la vie de l'homme et par compassion.

Avant d'abandonner cet article des lois pénales, faisons remarquer que Platon n'emploie jamais la question comme moyen de procédure. Est-ce oubli? Est-ce horreur de cette institution, non moins absurde que barbare? Je ne sais. Mais en imaginant une procédure où la question n'a point de place, il condamnait indirectement les lois athéniennes qui la regardaient comme le plus sûr moyen de connaître la vérité. « En général, disent les orateurs, on regarde la torture comme la meilleure de toutes les preuves dans les affaires publiques et privées, et lorsque des hommes libres et des esclaves ont été témoins d'un fait, on met les esclaves à la torture sans avoir recours aux dépositions des hommes libres. Et l'on a raison : il s'est trouvé des témoins qui ont rendu de faux témoignages, au lieu qu'il n'y eût jamais d'esclave, mis à la torture, qui fût convaincu de faux. » Nous aimerions que Platon eût relevé l'absurdité de ces raisonnements. Sachons lui gré toutefois d'avoir exclu de ses lois la torture comme moyen de conviction.*

Les lois ne sont la raison de l'État, qu'autant qu'elles sont conformes à la nature humaine. Elles dépendent des rapports naturels des personnes entre elles. Si ces rapports sont bien déterminés, elles sont justes; elles ne peuvent manquer d'être injustes, s'ils le sont mal. C'est ce qui nous amène à considérer l'état des personnes dans la législation platonicienne.

Tous les États de l'antiquité, comme on sait, se composaient de citoyens, de *métœques* ou étrangers domiciliés et d'esclaves. Nous ne nous occuperons que des premiers et des derniers.

* T. I, Gorg., 525, B. C. D; t. II, Lois, 731, B. C. D. E; 854, D; 855, A; 860, D; 862, D. E; 908, A; 933, E; 934, A. — Xénophon, Cyrop., liv. III, chap. 2. — Thuc., III, 45.

La première chose que les lois doivent respecter dans le citoyen, c'est la liberté individuelle. Il faut que chacun ait le droit de se faire à soi-même son sort, et de vivre comme il le veut, tant qu'il ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui. Ainsi ne l'entendait pas Platon. Le citoyen est fait pour l'État, et non l'État pour le citoyen. Or, l'unité, la stabilité, la vertu et le bonheur de l'État exigent que chacun ait sa fonction propre et qu'il n'en puisse jamais sortir. Les citoyens seront donc classés suivant leurs fonctions, et subordonnés les uns aux autres comme ces fonctions le sont entre elles. Il faut que l'État subsiste; il faut qu'il se défende; il faut qu'il se gouverne d'après les principes de la raison. Il y a donc trois classes de citoyens et trois vertus correspondantes : la classe des laboureurs et des artisans dont la vertu est la tempérance; la classe des guerriers dont la vertu est le courage, et la classe des meilleurs dont la vertu est la sagesse. Nul ne sortira de la classe à laquelle ses aptitudes mêmes le destinent. Platon n'oublie que deux choses dans cette division du travail politique : c'est que le premier droit du citoyen est d'être libre; et la fonction d'homme, sa première et plus essentielle fonction. Nous ne sommes ni des rouages politiques, ni des rouages économiques; c'est un accident que nous soyons artisans, laboureurs ou soldats. Mais c'est un droit et un devoir pour chacun de nous d'aspirer à toute la perfection dont sa nature est capable. Toute constitution qui s'y oppose n'est pas moins contraire à la morale qu'à la nature.*

Quoi qu'il en soit, il y a dans la société deux parties essentielles, les hommes et les femmes; et quelques différences qui les séparent d'ailleurs, ils ont une faculté commune, la raison. Qu'elle soit plus ferme et plus étendue dans un sexe, plus faible et plus bornée dans l'autre : elle n'en existe pas moins dans tous les deux; et c'est parce

* T. II, Rép., 415, A. B. C. D; 419, B; 433, A. D.

qu'elle y existe, que la femme est vraiment la compagne de l'homme, et peut participer à la vertu. Platon pose donc en principe qu'il faut donner la même éducation aux deux sexes, et que la vertu est la même pour l'un et pour l'autre. Aussi tout État, dans lequel le législateur ne s'est pas occupé sérieusement de l'éducation et de la vertu des femmes, est un état défectueux dans l'une de ses moitiés. C'était un grand point de reconnaître cette égalité morale des sexes, dût-on l'exagérer. Que l'on considère en effet ce qu'étaient les femmes dans la société grecque. A Sparte, quoiqu'elles se vantassent d'être les seules qui fussent reines et maîtresses de leurs maris, elles n'étaient pas même épouses. Lycurgue semble ne leur avoir demandé qu'une qualité, d'enfanter de vigoureux soldats. Mais au moins elles ne passaient pas leur vie au fond du gynécée; leurs éloges ou leurs moqueries étaient une récompense ou une punition pour les citoyens; leur amour fut souvent le prix du plus brave. Mais dans les États ioniens, elles avaient perdu cette liberté et cette influence que nous leur voyons dans Homère. Les courtisanes, qui, à la chasteté près, paraissent avoir été fort supérieures aux mères de famille, conservaient seules un peu du pouvoir de leur sexe. Mais la femme était véritablement, aux yeux de Platon, la moitié de l'homme : il les représente l'un et l'autre comme les deux parties d'un même corps et d'une même âme, qui se cherchent d'un mouvement invincible, et qui aspirent à se compléter en s'unissant. Aussi, quoiqu'il se trompât gravement dans sa manière d'organiser la vie des femmes, il avait raison de les égaler aux hommes, et de leur demander la même vertu. Il paraît, du reste, que c'était une idée qui commençait à se répandre. Nous l'avons déjà rencontrée dans Socrate; elle est tournée en ridicule dans l'Assemblée des femmes d'Aristophane; elle fut professée hautement par les Cyniques, qui la transmirent aux Stoïciens.

La première conséquence qui en résulte, c'est que si les femmes sont capables de vertu, elles ne sont pas indignes d'être aimées, comme le soutenaient les partisans de l'amour des jeunes garçons. Il faut donc que le législateur ramène sur ce point l'antique loi qui a régné jusqu'à Laïus, et qui est la loi naturelle; il faut qu'il déclare infâme et privé du droit de citoyen, quiconque a commerce avec toute autre personne que sa femme légitime. En second lieu, les femmes doivent être relevées de l'incapacité civile et politique à laquelle elles sont condamnées. Il est inutile de rappeler ici les magistratures que Platon imagine pour elles. Mais il les tire de la tutelle humiliante à laquelle, filles, épouses, veuves, elles étaient éternellement soumises. Arrivées à l'âge de quarante ans (Platon n'ose pas demander plus), elles pourront témoigner en personne et défendre elles-mêmes leurs intérêts devant les tribunaux *.

Plût à Dieu que Platon se fût borné aux idées générales que nous venons d'exposer, et qu'il les eût présentées sous toutes les formes avec son incomparable éloquence! Mais il voulut donner le modèle complet d'une constitution, et c'est alors qu'il tomba dans les utopies, qu'il a rendues si célèbres. Ce qu'on retrouve partout dans les mœurs et dans les institutions de la Grèce, c'est l'esprit de cité; et Sparte est la ville qui représente le mieux cet esprit étroit, mais énergique. Voilà le triste modèle que Platon idéalisa. Il crut démêler que ce qui faisait la force et la vertu des Spartiates, c'était leur unanimité de sentiments, suite de leur vie commune. De là toutes les erreurs sociales qu'on lui a si justement reprochées: la communauté des biens, la communauté des femmes[1], la communauté des enfants, l'iden-

* T. II, Rép., 454, E; 455, D. E; 456, A; Lois 836, E; 842, A; t. III, Banq., 189, D. E; 191, A. B. C. D.

1. La communauté des femmes est dans la République; elle n'est point dans les Lois, dernier ouvrage de Platon.

tité absolue de l'éducation pour les deux sexes et ce manque de pudeur qu'on rencontre trop souvent dans la République et dans les Lois. Il serait aujourd'hui puéril d'insister sur ces égarements d'un sublime génie. Les faits prirent eux-mêmes soin de les réfuter, presque sous les yeux de Platon. Ces belles institutions, qu'il admire et qu'il exagère encore en les copiant, produisirent enfin des fruits dignes d'elles. On ne vit jamais une avarice aussi insatiable et un plus profond égoïsme qu'à Sparte; et Aristote nous signale cette ville comme plus abondante en courtisanes que Corinthe elle-même.[1]

La cité grecque ne pouvait se passer de l'esclavage; mais il n'est pas une nécessité dans la république de Platon. A quoi serviraient les esclaves? A labourer les terres? à fabriquer des meubles ou des armes? à faire vivre, en un mot, la gent improductive des citoyens? Mais telle est la fonction des citoyens de la troisième classe, et Platon veut que les guerriers et les sages les regardent comme des frères. Partant d'une sorte de division du travail, il ne voit que trois grandes fonctions nécessaires à la constitution de l'État, et chacune de ces fonctions doit être remplie par des citoyens. Par ce côté, la République, qui nous rappelle sous tant d'autres rapports l'Inde, l'Égypte et ce qu'il y avait de plus mauvais dans la cité grecque, est comme un pressentiment de nos états modernes. Les laboureurs et les artisans pourvoient à la subsistance de l'Etat, les guerriers à sa défense, les sages à sa bonne administration : les esclaves sont donc inutiles. «La nation des artisans, dit Platon, est consacrée à Vulcain et à Minerve, de qui nous tenons les arts nécessaires à la vie, comme la classe de ceux qui, par d'autres

1. Comment une jeune Lacédémonienne pourrait-elle se conserver chaste, accoutumée qu'elle est à quitter la maison maternelle pour se mêler aux exercices de la lutte et de la course avec les jeunes gens, les cuisses nues et sans autre vêtement qu'une tunique courte et flottante. (Euripide, Andr.)

arts, protégent et garantissent les travaux des artisans, est consacrée à Mars et à Minerve. Les uns et les autres sont les ouvriers du bien de la patrie.» Ces paroles sont précieuses. Car les institutions iniques ne se soutiennent pas moins par les préjugés qu'elles ont fait naître, que par les intérêts auxquels elles sont liées. Ce qui semblait légitimer l'esclavage aux yeux des Grecs, c'est qu'ils regardaient les travaux manuels comme indignes du citoyen et de l'homme libre. Mais selon Platon, les généraux et les hommes de guerre ne sont que les ouvriers du salut de la patrie, comme les artisans et les laboureurs sont les ouvriers de sa subsistance. Ils font donc partie les uns et les autres de l'État: ils travaillent les uns et les autres à son salut et à sa prospérité. Aucune profession n'est indigne du citoyen, pourvu qu'elle soit exercée honorablement. Qu'y a-t-il de plus décrié que les marchands, à cause de leur cupidité et de leurs fraudes? « Cependant, dit Platon, la fin de l'institution des marchands dans une ville n'est point de nuire aux citoyens, mais tout le contraire. Ne doit-on pas regarder comme un bienfaiteur commun celui dont la profession est de distribuer d'une manière uniforme et proportionnée aux besoins de chacun, des biens de toute espèce, qui sont naturellement sans mesure et sans égalité? C'est surtout par l'entremise de la monnaie que se fait cette distribution; et c'est pour cela que sont établis les marchands forains, les mercenaires, les hôteliers et les autres dont les professions ont le même but, de pourvoir aux besoins des particuliers en rendant communes à tous les choses nécessaires à la vie. » Platon ajoute: « Si, par une loi qu'on ne portera jamais, et qu'aux dieux ne plaise que l'on porte, on contraignait tout ce qu'il y a d'hommes et de femmes de bien en chaque pays, de tenir hôtellerie, d'exercer la profession de marchand ou de faire toute autre espèce de trafic durant un certain temps, nous connaîtrions alors par

expérience combien ces professions sont précieuses et chères à l'humanité, et que, si elles étaient exercées en tout honneur et sans reproche, on devrait à ces personnes les mêmes égards qu'à une nourrice ou à une mère. » J'ai réuni ces textes à dessein, parce qu'ils montrent que, si Platon ne parle point de l'esclavage dans sa République, ce n'est probablement pas un simple oubli. Puisque les travaux serviles peuvent être faits sans déshonneur par des citoyens, la cité peut se suffire par elle-même, et sans l'iniquité de la servitude. D'ailleurs Platon n'ignorait pas combien la possession des esclaves est embarrassante, dangereuse et difficile à justifier. « L'homme, dit-il, est un animal difficile à manier et qui ne se prête qu'avec une peine infinie à cette distinction de libre et d'esclave, de maître et de serviteur. » Les fréquentes révoltes des ilotes, les maux auxquels sont sujets les États où il y a beaucoup d'esclaves parlant la même langue, les vols et les brigandages des serfs fugitifs en Italie, ne prouvent que trop le danger de l'esclavage. «Aussi, lorsqu'on jette les yeux sur ce qui se passe là et ailleurs au sujet des esclaves, on ne sait que régler touchant leur possession.» Ajoutez que Platon, quoique méprisant les esclaves tels que les faisait leur misérable condition [1], n'était pas homme à croire qu'ils fussent d'une autre espèce que les hommes libres : « Quant à ceux, dit-il, qui vantent la noblesse et disent qu'un homme est bien né parce qu'il peut compter sept aïeux riches et de condition libre, le philosophe pense qu'ils ont la vue courte, et que leur ignorance les empêche d'embrasser l'ensemble des choses et de calculer que chacun de nous a des milliers d'ancêtres, parmi lesquels il se trouve une infinité de riches et de pauvres, de rois et d'esclaves, de Grecs et de barbares. » Aristote et la plupart des Grecs considéraient les esclaves comme inca-

1. Ils ne sont que ventre, dit quelque part Euripide.

pables de vertu: mais Platon avoue sans difficulté qu'il s'en est souvent rencontré, sur la fidélité desquels on pouvait plus sûrement compter que sur celle d'un frère ou d'un fils, et qui se sont sacrifiés généreusement pour sauver la vie, les biens, l'honneur ou la famille de leurs maîtres. Il n'y avait donc aucune raison, aucun préjugé qui le forçât d'admettre l'esclavage. Il le supprime, sans mot dire, dans la République; il ne l'accepte comme une nécessité dans les Lois, que parce que l'État qu'il décrit dans cet ouvrage est une cité grecque, et non la cité par excellence. Mais comme le prouvent les textes mentionnés plus haut, il n'admet qu'avec une extrême répugnance cette institution contraire à la nature et à la justice, en la condamnant par ce mot profond d'Homère: « Lorsque Jupiter ôte à un mortel le jour de la liberté, il lui ôte du même coup la moitié de sa vertu.» Platon, qui cite de mémoire, dit: la moitié de son intelligence et de son âme.*

Avec ou sans esclaves, l'État n'est essentiellement composé que de citoyens; et les citoyens doivent tous se regarder comme les membres d'une même famille. Mais selon Platon, cette parenté n'existe pas seulement entre les citoyens de sa République; elle existe encore entre tous les Grecs, à quelque cité qu'ils appartiennent. Le sentiment de la nationalité grecque, si fort pendant les guerres Médiques, n'avait jamais été détruit complétement par les luttes de Sparte et d'Athènes. «Vous, s'écriait Aristophane dans le feu de la guerre du Péloponnèse, vous qui à Olympie, aux Thermopyles et à Delphes arrosez les autels de la même eau lustrale, et qui ne formez qu'une même famille, vous ruinez par la guerre les Grecs et leurs villes, en présence des barbares vos ennemis!» — «Vous, cités, disait Euripide, quand vous pouvez

* T. II, Rép, 415, A; Lois 776, B; 778, B; 918, B. C. D. E; 920, D; 921, E; t. I, Théét., 174, E; 176, C.

conjurer tant de maux par la parole, c'est par le carnage que vous videz vos querelles..... Hommes et cités, vous réduisez en esclavage les hommes et les cités les plus faibles.» Répondant à la pensée de tous les hommes éclairés de son temps et de son pays, Platon veut que sa République mette tout en usage pour éviter la guerre, et qu'elle ne la fasse qu'à la dernière extrémité, surtout contre des Grecs. Il introduit, jusque dans les violences qu'elle entraîne, la justice et l'humanité. «S'il survient, dit-il, des différends entre les Grecs, nous dirons qu'ils sont amis par nature, et que ce différend est une maladie, une division intestine qui trouble la Grèce, et nous donnerons à cette inimitié accidentelle le nom de discorde. Or si, lorsque la discorde s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les terres et brûlaient les maisons les uns des autres, combien cette discorde serait funeste, et combien chaque parti se montrerait peu sensible aux intérêts de la patrie! S'ils la regardaient comme une nourrice et une mère commune, se porteraient-ils à de pareils excès? Les vainqueurs ne traiteraient-ils pas les vaincus comme des amis, auxquels ils ne feront pas toujours la guerre, mais avec qui ils doivent un jour se réconcilier?» Si la Grèce est la patrie commune, il ne faut donc pas, quand malheureusement la discorde vient à éclater, couper les arbres, arracher les vignes, incendier les maisons, massacrer les habitants. Le seul ravage qui soit permis, c'est d'enlever la récolte de l'année; et loin de traiter en ennemis tous les habitants d'une cité, hommes et femmes, vieillards et enfants, on ne doit punir que les auteurs de la querelle. Comment serait-il juste que des Grecs réduisissent des villes grecques en servitude? Ne devraient-ils pas défendre aux autres peuples de le faire? Et n'est-il pas monstrueux qu'un Grec ait des Grecs pour esclaves? Ce qui éternisait la guerre entre les cités helléniques et ce qui la rendait si acharnée,

c'était un funeste point d'honneur, qui ne permettait à personne de s'avouer vaincu et de laisser subsister les monuments de sa défaite. Platon ordonne à ses guerriers de ne point empêcher l'ennemi d'enlever ses morts, et il leur dit avec Euripide : « Laissez maintenant la terre recouvrir les cadavres : chaque chose est retournée aux lieux d'où elle est venue, l'esprit au ciel et le corps à la terre. Car ce corps nous ne le possédons pas en propre; nous ne faisons que l'habiter pendant la durée de la vie. Après, la terre qui l'a nourri doit le reprendre.» Platon défend de maltraiter et de dépouiller les cadavres : « Nous ne suspendrons pas, ajoute-t-il, dans les temples des dieux les armes des vaincus, surtout des Grecs, comme pour en faire des offrandes. Nous craindrons plutôt de souiller les temples en les ornant ainsi des dépouilles sanglantes de nos proches.» *

On aimerait que Platon fût allé plus loin, et qu'au lieu de s'arrêter à la Grèce, sa pensée se fût étendue à l'humanité. Mais s'il déclare que les Grecs sont naturellement amis et qu'ils sont unis par la fraternité du sang, il déclare aussi qu'ils sont naturellement étrangers et ennemis à l'égard des barbares. Sans partager absolument les préjugés de ses compatriotes à l'égard des étrangers, tout en soutenant que le roi de Perse est au moins aussi noble que le plus noble des Grecs, que les Égyptiens sont les plus sages des mortels, et qu'on trouve aussi des hommes vraiment divins chez les barbares, il accepte pourtant la division grecque de notre espèce en deux parties naturellement hostiles; et, si l'on rencontre chez lui l'amour non de telle ou telle cité, mais de la patrie, il est impossible d'y trouver l'amour de l'humanité. Et pourtant Platon, pour qui les êtres ne sont rien que par leur participation à l'Idée, ne parlait-il pas sans cesse

* T. II, Rép., 469 B; 471, C. — Aristoph., Lisist., 1130. — Eurip., Supp., 530.

de l'homme en soi, comme il parlait du bien et du beau absolus? Or, qu'est-ce que l'homme en soi, sinon l'humanité même ? Il faut bien distinguer dans Platon la métaphysique et la morale : sa métaphysique est universelle; sa morale ne l'est pas. Il aurait pu, il aurait dû reconnaître l'unité du genre humain; mais ni sa philosophie, ni la logique ne l'élevèrent au-dessus des préjugés de ses compatriotes. *

Ce que nous disons de ce point particulier est vrai de toute la morale politique exposée dans la République et dans les Lois. Deux tendances s'y combattent sans cesse, l'esprit de cité et le sentiment de l'universel et du divin; et l'on a peine à comprendre comment deux tendances aussi contradictoires peuvent se rencontrer dans l'esprit d'un philosophe. Mais ce qui arriva à Platon est très-simple, pour peu qu'on y réfléchisse : il lui est arrivé ce qui arrivera toujours aux novateurs, qui, non contents de propager un esprit nouveau, veulent reconstruire de toutes pièces l'ordre social : il a fait du nouveau avec de l'ancien. Or, comme il ne voyait autour de lui que la Grèce et l'Asie : la Grèce agitée, mais vivant d'une vie puissante; l'Asie, grand corps sans vertu, dont toutes les forces étaient venues deux fois échouer contre une poignée de braves; il ne pouvait faire entrer dans la construction de son État que les éléments les plus énergiques et les plus essentiels de la cité grecque. Sa République, qu'est-ce autre chose que Lacédémone corrigée, perfectionnée, souvent exagérée, plus un sénat de philosophes. Il faut regarder en haut, nous dit Platon; il faut s'élever au-dessus de ces lois faites par des hommes, et de ces États qui ne sont que des factions organisées; et ce qu'on retrouve partout dans sa République et dans ses Lois, c'est l'esprit étroit, dur, cruel, intolérant, tracassier et mesquin de Lycurgue

* T. II, Rép., 470, C: Alc., 121, C; 122, C; t. III, Banq., 209, E.

ou de la petite cité grecque. Il assigne pour but à l'État les arts et les vertus de la paix, et l'éducation du citoyen qu'il forme est une éducation presque toute guerrière ; il estime que la tempérance est la condition de toute vertu, et les récompenses qu'il promet à ses guerriers sont dignes du pays des harems. Il met la raison au-dessus de toute institution et de toute loi politique, et il asservit la raison. Il veut faire des hommes parfaits, et il ne fait que des automates. Enfin, il s'indigne contre les particuliers qui rendent l'âme de l'esclave mille fois plus esclave à force de coups de fouet et d'étrivières, et les esclaves sont traités dans ses lois avec la plus insigne inhumanité. Lycurgue n'a pas moins pesé sur la pensée du philosophe politique, que Lacédémone sur la Grèce asservie. Le législateur n'avait compté pour rien la nature humaine. Platon n'établit la perfection et le bonheur de l'homme qu'en le dénaturant. Les enfants à Sparte étaient surtout enfants de la république : ils ne seront plus qu'enfants de la république ; tous les citoyens qui, par leur âge, peuvent être pères de ceux qui naissent, répandront sur eux cette affection qu'on n'a que pour ses propres enfants, et qui s'évanouit en s'étendant outre mesure. Les femmes, à Sparte, n'appartenaient, il est vrai, qu'à leurs maris ; mais, de fait, elles devenaient souvent communes, soit par l'effet de cette loi qui vous forçait de prêter votre femme à qui voulait en avoir des enfants, soit lorsqu'on détachait de l'armée une partie de la jeunesse pour aller prévenir ou réparer les pertes de la population. Faites un pas, et vous voilà arrivés à la communauté absolue des femmes. Chaque Spartiate avait son lot de terre qui ne pouvait être aliéné, mais dont les produits devaient en grande partie être mis en commun. N'était-il pas plus simple et plus conséquent d'abolir toute propriété ? Si une demi-abolition de la propriété et de la famille avaient produit de si beaux résul-

tats à Sparte, que ne devait-on pas attendre de la communauté des biens, des femmes et des enfants, de l'extirpation radicale du tien et du mien, ou de tout ce qui divise et corrompt les hommes ? Ce n'est pas tout : la manie de tout réglementer semblait avoir été poussée à l'extrême par Lycurgue : Platon règle jusqu'à ce qui se passe dans la chambre nuptiale. Afin que les enfants soient sains et vigoureux, il prescrit le temps de la fécondité ; si on le dépasse, il faut au moins que le commerce des époux soit stérile ; si, par malheur, il en naît des enfants, ils doivent être supprimés, comme n'ayant pas eu le droit de naître ; si, même dans le temps prescrit par le législateur, ces malheureux petits êtres naissent difformes, qu'ils meurent ! L'État a besoin de soldats et de citoyens, non de bouches inutiles. Lycurgue n'avait pas chassé les poëtes de sa république ; Platon les proscrit de la sienne, fussent-ils des Homère. Il ne doit pas y avoir d'autres hommes qui pensent librement dans l'État, que les magistrats chargés de défendre ou de revoir les lois : chaque citoyen n'est plus qu'un écho forcé des autres citoyens, et tous, du législateur. Il faut donc couper à la pensée ses trop libres ailes ; et, s'il y a dans la république d'autres poëtes que le législateur, ce que Platon admet à grand'peine, ils seront soumis à la censure ; et ce n'est plus à la vérité seule, mais à l'État, mais à des êtres faillibles comme eux, qu'ils devront compte de leurs pensées et de leur génie. Quiconque a raison contre les lois établies ou contre ceux qui les interprètent, est-il donc coupable ? Quiconque sait penser de Dieu ce que tous les hommes devraient en penser, sera-t-il condamné à boire la ciguë comme Socrate ? Platon n'hésite point : il proclame la religion d'État : quiconque a l'audace de ne pas y croire et de manifester sa pensée, doit être emprisonné dans un sophronistère, où il recevra les leçons des magistrats ; et s'il persiste dans son

incrédulité, qu'il périsse et que son corps sans sépulture soit jeté en dehors des frontières. Il ne manque plus qu'une inquisition régulièrement constituée. Et c'est un philosophe, et c'est le disciple de Socrate, et c'est celui qui a le plus éloquemment protesté contre la mort de ce sage, qui a pu mettre au jour de pareilles conceptions, ou les autoriser de son nom et de son génie!

Nous avons hâte de quitter ces erreurs du partisan de Lacédémone pour rentrer dans les hautes et pures spéculations du philosophe. Si la loi n'est que l'expression de la raison, comme la raison a son principe premier en Dieu, père de l'intelligence et de l'intelligible, la loi aussi a son origine en Dieu et dans l'éternelle vérité. Il faut donc que Dieu existe. « Mortels, s'écrie Platon, il est un Dieu; selon une ancienne tradition, il est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres; il marche toujours en ligne droite conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde; la justice le suit, toujours prête à punir les infracteurs de la loi divine. Quiconque veut être heureux, doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas.» Nulle part Platon ne prouve l'existence de Dieu; il l'admet comme un principe et une nécessité de notre intelligence. Il ne s'agit pas, dans le dixième livre des Lois, du Dieu suprême, mais de dieux tels que le soleil, que la lune et les étoiles, auxquels Platon accorde une âme et une intelligence. Aussi s'étonne-t-il qu'on nie l'existence de la divinité [1], lorsque l'univers est plein de dieux. Mais si Platon ne démontre point l'existence de Dieu, c'est que dans sa métaphysique il est inutile de le faire. Il part de l'opposition rationnelle et nécessaire de ce qui est réellement et de ce

1. Le mot neutre « le Divin » remplace souvent, dans les Socratiques, le terme populaire « les Dieux » : hypocrisie de mots, qui se perpétua dans toute l'antiquité grecque. On ne sait s'il s'agit de Dieu ou des Dieux.

qui devient ou paraît être, du parfait et de l'imparfait. Cette opposition est le fond de tout son système et, selon lui, de la raison. Que si elle est le fond même de la raison, à quoi bon chercher à démontrer l'existence de ces deux termes qui nous sont primitivement donnés comme corrélatifs et nécessaires? Au-dessus du monde sensible, l'esprit conçoit nécessairement un autre monde, celui des intelligibles ou des Idées, et au sommet du monde des Idées brille d'une splendeur éternelle l'Idée du bien, d'où toutes les autres émanent. Le bien, dit Platon, est fort au-dessus de l'essence en perfection et en dignité; le bien n'est point la vérité ni l'intelligence : il en est le père. De même que le soleil, qui est l'image visible du bien, règne sur ce monde qu'il éclaire et qu'il vivifie : de même le bien, dont le soleil n'est que l'ouvrage, règne sur le monde intelligible, qu'il enfante en vertu de son inépuisable fécondité. Le bien, c'est Dieu même dans ce qu'il a de plus essentiel. C'est vers cette perfection souveraine que la raison s'élance; c'est à cette beauté infinie que l'amour aspire : « Beauté merveilleuse, s'écrie Platon, beauté éternelle, incréée, impérissable, exempte d'accroissement et de diminution; .... beauté qui n'a rien de sensible, ni de corporel, comme des mains ou un visage; qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans la terre, dans le ciel ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument en elle-même et par elle-même; beauté de laquelle toutes les autres beautés participent, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, et la modifie en quoi que ce soit.» Voilà le Dieu de Parménide et d'Euclide, devant lequel la sagesse toute populaire de Socrate semble avoir reculé; le Dieu infini, simple, éternel, immuable, dont on ne doit pas dire qu'il est, qu'il fut et qu'il sera; car, selon la vérité, il faut seulement dire qu'il est; et le temps n'est

qu'une mobile image de l'éternité immobile. Mais Platon ne s'arrête pas comme les Éléates et les Mégariques à cette sublime abstraction. Si son Dieu est le Dieu incompréhensible et ineffable dans son essence, il est aussi le Dieu bon, sage, tout-juste et tout-puissant, que l'humanité adore. Tout ce qui est marqué du caractère de l'être, toute perfection ou réalité qui comporte l'absolu, appartient à sa nature immense et universelle. Ainsi, «le beau, le vrai, le juste et toutes les autres Idées font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles.» Bien absolu, il est le père de l'être et, par conséquent, de la raison, ou plutôt il n'est que la raison qui, se possédant pleinement elle-même, engendre la vérité. «Eh quoi! dit Platon, nous laisserons-nous facilement persuader, qu'en réalité l'être absolu ne possède pas la vie, l'âme, l'intelligence, et que cet être auguste et saint ne vit ni ne pense, mais qu'il est sans intelligence et perdu dans l'immobilité?» Dieu est donc la lumière pure et immense dont il s'éclaire lui-même; car les Idées, ces exemplaires éternels des choses sensibles, ne sont que par lui, ne sont qu'en lui, ne sont que lui. En les contemplant dans son éternité, c'est lui-même qu'il contemple.*

Si telle est la nature de Dieu, on peut juger de son action sur l'univers. C'est lui qui a fait ce bel ordre visible que nous appelons le monde. Que cet univers soit réellement créé, qu'il ne soit qu'une émanation de l'être premier, ou qu'il subsiste par lui-même quant à sa substance : peu importe au sujet que nous traitons. Il nous suffit de savoir à n'en pas douter que Dieu en est le père, le seigneur, le sublime ouvrier et l'éternel géomètre. S'il l'a fait, ou bien s'il l'a simplement ordonné, c'est un effet de sa bonté,

* T. II, Lois, 715, E: 716, A; Rép., 507, A; 509, C; 517, B. C; 718, C; t. III, Banq., 211, A. B; Tim., 27, D; 29, C; 37, D; 38, B; Phédre, 249, C; t. I, Soph., 248, E.

laquelle le porte à s'épancher pour ainsi dire en dehors de lui-même. «Disons la cause, écrit Platon, qui a porté l'auteur de toutes choses à produire et à composer cet univers. Il est bon, et dans celui qui est bon, il n'y a jamais aucune envie d'aucune sorte. Étranger à ce sentiment, il a voulu que tout fût, autant que possible, semblable à lui-même. Dieu voulant que tout fût bon et qu'il n'y eût autant que possible rien de mauvais, voyant en outre que toutes les choses visibles s'agitaient d'un mouvement confus et désordonné, les prit au sein du désordre et les soumit à l'ordre, pensant que cela était préférable. Or le meilleur des êtres n'a pu et ne peut faire que le meilleur des ouvrages». Il l'a donc fait selon son intelligence et selon sa bonté, l'œil toujours fixé sur les Idées ou sur le modèle éternel et immuable; il y a partout introduit l'ordre, la mesure, le nombre, la proportion et l'harmonie. Aussi peut-on dire que l'intelligence circule dans ce monde, et autour de ce monde partout présente sous la multiplicité des formes. C'est un sentiment digne de l'aspect de cet univers, du soleil, de la lune, des astres et de toutes les révolutions célestes qui se font avec un si admirable concert. Dieu qui a fait le monde, le soutient par sa puissance et sa volonté souveraines : «Dieux[1], issus de Dieu, lui fait dire Platon, ouvrages dont je suis l'artisan et le père, vous êtes indissolubles, parce que je vous ai formés et que je le veux. Tout ce qui a été composé, peut être dissous : mais il est d'un méchant de vouloir détruire une œuvre belle et bonne*».

Si Dieu conserve, soutient et gouverne ce monde sensible, peut-on croire qu'il ne s'inquiète pas de la partie la plus divine de son ouvrage, de celle qui certainement vient

1. Les astres et les Planètes.

* T. III, Tim., 19, A; 28, C; 29, D; 31, B; 37, C; 41, A. B; t. I, Phédon, 97, B-98, B; t. II, Phil., 28, C-31, A.

de lui quant à sa substance, lors même que tout le reste n'en viendrait pas? Non, c'est Dieu qui vivifie, qui échauffe et qui épure les cœurs : la vertu, est-il dit dans le Ménon, n'est qu'un don ou qu'une grâce de Dieu. Il y a plus : le monde moral est régi par des lois non moins inflexibles que celles du monde des corps. Sage simplement par rapport aux objets sensibles, Dieu est juste par rapport aux esprits. Nous avons déjà vu comment il est le principe de la justice et de la loi. Mais se pourrait-il qu'il négligeât ceux qui se conforment à ses décrets éternels, et qui, en obéissant à la justice, s'efforcent de lui ressembler? Quiconque est juste doit être heureux. «Mais pour celui qui se laisse enfler par l'orgueil, les richesses, les avantages du corps et les honneurs; pour celui, dont le cœur jeune et insensé est dévoré de désirs ambitieux, au point de croire qu'il n'a pas besoin de maîtres ni de Génies qui le guident, mais qu'il est en état de conduire les autres, Dieu l'abandonne à lui-même. Ainsi délaissé, il se joint à d'autres présomptueux comme lui; il secoue toute dépendance et met le trouble partout. Pendant quelque temps il paraît quelque chose aux yeux du vulgaire; mais la justice ne tarde pas à tirer de lui une vengeance éclatante. Il finit par se perdre, lui, sa famille et sa patrie». Que s'il échappe en ce monde à la vengeance divine, il trouvera dans l'autre un Dieu qui punit les méchants, comme il récompense les bons, selon leurs œuvres. C'est ce qu'il faut bien comprendre pour ne pas se laisser troubler par la prospérité fausse et trompeuse des méchants. Par une affinité divine entre la nature de Dieu et la nôtre, nous sommes instinctivement portés à reconnaître l'existence de Dieu et à l'honorer. Mais en voyant des hommes violents et impies s'élever de la plus basse condition jusqu'aux plus hautes dignités et même jusqu'à la tyrannie, ne voulant pas accuser Dieu de ces désordres, nous en venons à penser

qu'à la vérité Dieu existe, mais qu'il dédaigne de s'occuper des affaires humaines. Les apparences nous déçoivent, et nous ne voyons pas quel terrible tribut ces hommes heureux doivent un jour payer à l'ordre général.

Mais comment peut-on nier que la divinité s'occupe des choses humaines? Ou les dieux n'existent pas, ou ils sont bons et parfaits; et l'ignorance, la paresse, l'indifférence du bien sont incompatibles avec leur perfection. C'est en vain que l'on prétend, que l'homme est trop peu de chose pour que les dieux laissent tomber un regard sur lui. Les affaires humaines ne tiennent-elles pas à la nature animée? Et l'homme, n'est-il pas de tous les animaux celui qui honore le plus la divinité? Tous les animaux ne sont pas moins que le ciel, le bien et la possession des dieux. Il est donc contre toute vraisemblance que nos maîtres, étant très-attentifs et très-parfaits, ne prennent aucun soin de nous. Ce serait faire injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels. Ceux-ci à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent davantage à perfectionner leurs ouvrages dans toutes leurs parties; et le Roi du ciel, lorsqu'il peut prendre soin de tout, ne le ferait pas! «Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général. Mais tu ne fais pas attention que toute génération particulière se fait en vue du tout, et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est le meilleur à la fois pour toi et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle».*

Mais il est très-difficile, il est presque impossible de parler aux hommes du Dieu suprême : ils ne comprendraient pas. C'est pourquoi Platon, qui avait à cœur de ranimer les croyances religieuses à demi détruites, admet au-dessous de l'Être souverain, mais au-dessus de l'homme périssable,

* T. II, Menon, 99, E; 100, A. B; Lois, 716, A. B. C. D; 888, A. B. C. D; 899, D; 905, D.

des dieux et des démons qui ne meurent point, parce que Dieu l'a voulu. Mais il ne se contente pas, comme Socrate, d'écarter de ces dieux populaires toutes les faiblesses et les corruptions dont la fable les avait souillés; il les dégage encore du matérialisme de la théogonie grecque. La cause la plus profonde de l'athéisme et de l'impiété, ce n'est pas, comme on serait porté à le croire, l'amour du plaisir et les passions effrénées; c'est une ignorance affreuse qui se déguise sous le nom de sagesse. On croit qu'il n'y a de réel que les corps, et cette opinion a sa source dans les écrits des anciens théologiens. Que nous disent-ils, en effet, au sujet des dieux? La première chose qui ait existé, c'est, selon leurs récits, le ciel et les autres corps. Puis, à quelque distance de cette première origine, ils placent la génération des dieux, ils racontent leur naissance et les traitements qu'ils se sont faits les uns aux autres. Or, comment ne serait-on pas porté à l'athéisme, lorsque l'on croit que l'âme est postérieure à la matière et que les dieux sont fils du chaos et de la nuit? Ce qu'il faut que l'on sache, c'est que les dieux qui animent les astres sont issus du Dieu premier, et le plus pur, le plus bel ouvrage de ses mains; c'est que l'âme étant antérieure au corps, la volonté, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance et tous les mouvements de l'âme précèdent, dans l'ordre de l'être, les actions et les réactions corporelles. Les dieux sont des âmes plus sublimes que l'âme humaine, qui n'ont pu sortir ni de la nuit ni du chaos, comme le chante Hésiode, mais qui doivent leur existence à celui qui est le père immatériel de l'être, de l'intelligence et de la vérité. Nous n'insisterons pas sur cette partie secondaire du Platonisme. Ce que nous en avons dit suffit pour montrer que, loin de vouloir tromper les hommes par des impostures, le disciple de Socrate s'efforce d'élever les croyances populaires jusqu'à l'opinion vraie

fondée en raison, c'est-à-dire jusqu'à ce qui approche le plus de la pure vérité. S'il n'ose pas espérer d'entraîner avec lui le vulgaire jusque sur les hauteurs pures et sereines du spiritualisme, il ne veut pas du moins que ses pensées demeurent ensevelies dans un matérialisme grossier qui les dégrade. Aussi, lorsqu'il dit que ce serait folie de penser à renverser l'ancien culte, il ne faut pas croire, comme l'insinue Bossuet, qu'il accepte toutes les extravagances et toutes les impuretés du polythéisme[1]. Car, non-seulement il dépouille les anciens dieux de tout ce qui pourrait être un objet de scandale et de mauvais exemple; mais il les dégage encore de tout ce qui pourrait retenir les esprits dans les idées sensibles et matérielles. Nulle part dans les concessions que son bon sens fait à la faiblesse des intelligences vulgaires, on ne trouvera rien qui rabaisse la pensée de l'homme, ou qui contredise le spiritualisme et la moralité des plus hautes doctrines.*

L'homme, dit Platon dans le Timée, est un animal religieux; il est donc fait pour connaître et adorer Dieu, et l'athéisme doit être considéré comme la plus funeste des maladies de l'âme. Trois manières d'honorer Dieu : il faut lui obéir, il faut se confier en lui, et s'il se peut, il faut connaître son adorable perfection. Il faut lui obéir, parce qu'il est notre père et notre maître. Or, lui obéir, c'est être vertueux. La vertu, telle est la véritable obéissance, et le saint sacrifice qu'il faut offrir à Dieu. Quant aux présents de l'impie, ils sont un outrage à sa sainteté et à son incorruptible justice. Il est bon pour l'homme vertueux d'offrir aux dieux des sacrifices et de communiquer avec eux par des prières

1. L'Eutyphron, et les livres I (577, D - 383) et II (386 - 392, D) de la République sont consacrés à la condamnation des fables scandaleuses des poëtes.

* T. II, Lois, 886, A. B. C. D. E; 888, E; 889, D; 895, B; 886, C; 887, C; 889, B: t. III, Tim., 41, A.

et par un culte assidu. C'est le contraire pour le méchant. Est-ce obéir à Dieu et le servir que de vouloir le gagner par des présents? Les sacrifices de l'homme de bien affermissent sa vertu. Mais faire semblant de remédier au mal après qu'il est commis et le commettre de nouveau, loin d'être une vertu, n'est qu'une impiété et qu'un sacrilége. Il faut se confier à Dieu et s'en remettre à sa Providence paternelle et juste du soin de notre sort. Car il sait mieux que nous ce qui nous est utile et ce qui nous est bon. Aussi ne doit-on pas demander aux dieux, ni désirer avec empressement que les événements suivent notre volonté, mais plutôt que notre volonté elle-même suive toujours la raison. Aussi ne doit-on souhaiter dans ses prières ni des enfants, ni des richesses, ni le pouvoir, ni une longue vie. Il faut demander simplement la sagesse et ce qui est bon pour nous Une fois que nous sommes pénétrés de ces sentiments, il n'y a rien de plus salutaire et de plus fortifiant pour notre faiblesse que d'invoquer Dieu au commencement de toutes nos entreprises, que de le faire intervenir dans tous les actes importants de notre vie. Il est donc bon que la naissance de l'homme, que le mariage, que la mort et que tous les actes publics soient précédés et sanctifiés par des cérémonies religieuses. Tout doit commencer par la prière et se faire sous les auspices de la divinité.

Tout homme peut rendre à Dieu ce culte de soumission et de pieuse confiance. Mais heureux celui qui, soulevé loin de la terre par l'amour et par la philosophie, entrevoit un instant la beauté éternelle! Il jouit des prémices de la vie bienheureuse; il sent un avant-goût du ciel; il est éclairé d'un rayon de la vraie lumière. « O mon cher Socrate, dit Diotime dans le Banquet, si quelque chose donne du prix à la vie humaine, c'est la contemplation de la beauté absolue; et si jamais tu y parviens, que te sembleront auprès et l'or et les parures, et les beaux enfants dont la vue maintenant te trouble et te charme à tel point, toi et tant d'autres, que pour voir sans cesse ceux que vous aimez, vous seriez prêts à vous priver du boire et du manger, et à passer votre vie dans leur commerce et leur contemplation? Mais que pourrions-nous penser d'un mortel, à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines et de toutes les autres vanités périssables, la beauté divine et absolue? Penses-tu que ce fût une vie misérable que d'avoir les regards tournés de ce côté, que de jouir de la vue et du commerce d'un pareil objet? Ne crois-tu pas, au contraire, que cet homme étant le seul ici-bas qui perçoive le beau par l'organe auquel le beau est perceptible, pourra seul engendrer non pas des fantômes de vertus, puisqu'il ne s'attache pas à des fantômes, mais des vertus véritables, puisque c'est à la vérité qu'il s'attache? Or, c'est à celui qui enfante et nourrit la véritable vertu, qu'il appartient d'être chéri de Dieu, et si quelque homme doit être immortel, c'est surtout celui-là.» Mais, hélas! ce bonheur n'est pas, en général, fait pour l'homme. C'est ici-bas une terre de labeur et de purification. Il suffit qu'on honore et connaisse Dieu dans la mesure de ses forces, qu'on se confie pleinement à lui, et qu'au-dessus des ténèbres et des misères de cette vie plane la divine espérance, qui est comme la nourrice des mortels. Car tout n'est pas fini en ce monde avec la dissolution du corps: l'âme est immortelle.*

Platon prouve l'immortalité de l'âme, d'abord par sa spiritualité, ensuite par son affinité avec le divin, et enfin par

* T. III, Tim., 41, E; t. II, Lois, 687, C. D. E; 716, C; 717, B; 905, D; 907, C; 908, D; 909, A. B. E; 910, A. B; Rép., 496, E; t. III, Banq., 211, D-212, B.

le principe moral, qui veut impérieusement que le vice soit puni et la vertu récompensée.

Si l'âme est distincte du corps, la mort n'est que la séparation des deux substances, et la dissolution de l'une n'entraîne pas la dissolution de l'autre. L'âme est indissoluble, parce qu'elle est une et simple. Mais, disait-on, si l'unité de l'âme n'était qu'une harmonie, ne faudrait-il pas qu'elle pérît avec le corps qui se déconcerte? « Ne pourrait-on pas dire, Socrate, comme tu le dis de l'âme, que l'harmonie d'une lyre est quelque chose d'invisible, d'incorporel et de divin, quoique la lyre et les cordes soient des choses composées et d'une nature terrestre et mortelle? Par conséquent, lorsqu'on a mis la lyre en pièces, ne pourrait-on pas, en raisonnant comme tu le fais, soutenir que l'harmonie subsiste encore et n'a point péri? » Or, qu'est-ce que l'âme, selon l'opinion la plus générale? C'est un mélange et une harmonie des éléments divers combinés dans de justes proportions. Mais, répond Socrate, si l'âme n'était qu'une harmonie et non pas une vivante unité, loin de commander aux éléments qui la composent, elle leur obéirait. « Quoi donc! ne voyons-nous pas que l'âme gouverne à son gré tous les éléments dont on la dit formée, qu'elle leur résiste pendant presque toute la vie, et qu'elle manifeste de mille manières son autorité sur eux, réprimant les uns par la fatigue au moyen de la gymnastique, ou par la douleur au moyen de la médecine, réprimant les autres avec plus de douceur, menaçant ceux-ci, avertissant ceux-là, et parlant au désir, à la colère et à la crainte, comme à des êtres d'une autre nature qu'elle. » Non, l'unité de l'âme ne saurait être une harmonie, un simple rapport. Si donc la nature de l'âme consiste dans l'unité et la simplicité, elle n'a rien à craindre de la dissolution du corps, et elle n'est pas nécessairement ensevelie sous ses ruines. Mais si elle ne périt pas par un coup parti

du dehors, n'a-t-elle pas en elle quelque principe de corruption et de mortalité? Or, on ne voit pas que le vice, la seule corruption à laquelle elle soit sujette, la détruise et la fasse périr.

En second lieu, les vérités éternelles ou les Idées qui sont simples, indissolubles, immuables, sont l'objet naturel de l'esprit de l'homme. Il est donc analogue ou conforme à des choses qui ne changent point, et, grâce à cette conformité, il a en lui un principe de vie immortelle. Tel est, réduit à ses termes les plus simples, l'argument principal développé dans le Phédon. Platon le complique de l'hypothèse d'une vie antérieure. Ces Idées, que conçoit la raison, n'existent point ici-bas dans leur simplicité et leur pureté essentielle. La raison n'en saisit que quelques débris informes à travers les objets sensibles, et comme le vêtement de Simmias nous rappelle Simmias, ces débris font revivre en nous le souvenir des Idées. Nos pensées les plus pures ne sont que des réminiscences. Il faut donc que l'âme ait déjà vécu dans le monde des Idées, et qu'elle soit non-seulement immortelle, mais éternelle. Ce n'est là qu'une brillante hypothèse, j'en conviens; mais elle recèle, ce me semble, un sens profond. L'âme aspire irrésistiblement à l'éternel; mais ici-bas l'objet de ses désirs fuit sans cesse devant elle et se dérobe à ses prises. Si ce désir de l'éternel ne peut être satisfait en ce monde, si la vie n'est qu'une purification, qui nous prépare à la possession de l'objet aimé, comment serait-il juste que nous ne finissions point par le posséder et par en jouir? Tant de puissantes aspirations seraient-elles déçues? Tant de vertu, tant de travail pour rendre nos âmes dignes du bien et de la vérité, n'aboutirait-il qu'au néant? Puisque ce corps grossier est toujours un obstacle entre nous et notre objet, lorsque l'âme, dégagée des organes, sera libre et toute à elle-même, n'atteindra-t-elle pas enfin ce qu'elle

a si ardemment et si vainement poursuivi? «L'âme, dit Platon, est très-semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple et toujours le même. Étant telle et de telle nature, lorsqu'elle sort du corps, sans en rien entraîner après elle, elle se rend vers ce qui est immatériel comme elle-même, et ce but une fois atteint, elle entre en possession du bonheur véritable, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours désordonnés et de tous les autres maux attachés à la condition mortelle, et, comme on le dit des initiés, elle passe véritablement sa vie avec les dieux.»

Quelle que soit la hauteur de ces pensées et la profondeur de ces raisonnements, je regrette que Platon n'ait pas insisté davantage sur une preuve plus simple, sur la preuve morale proprement dite. La croyait-il trop populaire et plus vraisemblable que vraie? Je ne sais; mais il ne l'indique jamais qu'en passant, ou bien il la relègue dans ces mythes magnifiques qui terminent la République, le Gorgias et le Phédon. C'est là seulement que l'on voit les âmes récompensées ou punies, et que l'on reconnaît sous le voile de la fable la nécessité de la récompense ou de l'expiation. Platon avait pourtant établi avec assez de force la relation étroite et nécessaire du mal avec le malheur, du bien avec la félicité, pour en conclure que si ce principe ne reçoit pas en ce monde son application exacte et rigoureuse, il doit la recevoir dans une autre vie. Quoi qu'il en soit, il est évident que l'immortalité de l'âme avec ses peines ou ses récompenses est nécessaire à sa morale. Aussi ses dialogues sont-ils pleins d'allusions aux biens ou aux maux que la justice de Dieu réserve à nos vertus ou à nos vices. «Lorsque l'âme, dit-il dans les Lois, a fait des progrès marqués, soit dans le bien, soit dans le mal, par une volonté ferme et soutenue; si c'est dans le bien et qu'elle se soit attachée à la divine vertu jusqu'à en devenir divine comme elle, alors elle reçoit de grandes distinctions, et du lieu qu'elle occupe, elle passe dans une autre demeure toute sainte et bienheureuse; si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état. Telle est, mon cher fils, la justice des habitants de l'Olympe...... Ni toi, ni qui que ce soit, ne pourra jamais se vanter de s'être soustrait à cet ordre fait pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer jusqu'aux abîmes de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel.» Il est impossible d'affirmer plus fortement cette vérité; mais Platon ne la traite guère, en général, que comme une ample matière à de beaux mythes poétiques.

Il faut lui savoir gré de n'avoir pas dédaigné les vieilles traditions du genre humain, et d'en faire partout comme le complément de sa philosophie. Car il les acceptait d'ailleurs avec toute la liberté d'un esprit parfaitement sincère. Il corrigeait donc, il épurait la croyance à une vie future, comme il spiritualisait le polythéisme en l'admettant. Homère, Hésiode, Orphée, Musée et tant d'autres ont raison de nous promettre une autre vie; mais quelle pauvre idée ils nous en donnent! Les poëtes, dans leur naïve puérilité, ne sauraient imaginer des biens supérieurs aux amusements de la lutte, de la course, du disque, et à toutes les vanités de la terre. «Un ciel toujours pur, nous dit l'un d'eux, éclaire nuit et jour la paisible demeure des justes; là ils passent des moments heureux...... Et ceux dont les âmes habitèrent trois fois successivement le séjour de la lumière et celui des enfers sans jamais commettre l'injustice, ont parcouru la route que traça Jupiter, et parviendront bientôt au royaume de Saturne, dans les îles fortunées, que les zéphirs de l'Océan rafraîchissent de leur douce haleine; là

des bosquets parfumés ombragent le cours des ruisseaux, et les prairies sont émaillées de mille fleurs, dont les habitants de ces demeures tressent des couronnes pour orner et leur sein et leur front. » Les mystagogues ne sont pas plus inventifs. Ils appellent bien les vivants les morts d'en haut; ils disent bien que le soleil et la lune ne brillent que pour les initiés de l'autre monde, et que si nous sommes éperdument épris de la lumière terrestre, c'est par inexpérience d'une autre vie et par ignorance de ce qui se passe aux enfers. Mais quand ils en viennent à décrire le bonheur des initiés, ils ne savent que les asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des justes, et que leur faire passer tout le temps à s'enivrer, comme si une ivresse éternelle était la plus belle récompense de la vertu. C'est la claire vue de la vérité, c'est la possession de la beauté éternelle, c'est la contemplation du bien absolu qui fait la vie des justes et des bienheureux. *

Il résulte de cette vérité deux belles et importantes conséquences : c'est qu'il faut espérer plutôt la mort que la craindre; c'est qu'il faut prendre soin de l'âme non-seulement pour cette vie, mais pour l'éternité.

Si vous exceptez le cas où la mort immortalise celui qui tombe sur le champ de bataille, et où la gloire plane sur le tombeau pour en dissimuler l'horreur, vous trouvez partout chez les écrivains grecs un grand attachement pour la vie et une sorte d'amour et de faiblesse pour l'éclat si beau du jour. Un seul parmi les héros de la tragédie grecque voit arriver sa dernière heure avec une sorte de joie et d'enthousiasme sombres. C'est Œdipe saluant comme un sauveur

* T. I, Phédon, 64, E; 72, E; 76, C; 78, B; 81, B; 85, E, 88, C; 92, E; 95, B; 115, C. D. E; t. II, Rép., 608, E; 612, B; Lois, 904, A; 905, C, t. III, Tim., 42, A. B. C. D. — Pind., 2e olymp. — Aristoph., Gren., 185; 420, 454. — Eurip., Phén., 194-198.

l'éclair de Jupiter, qui lui annonce la fin de ses calamités. Platon veut qu'on aime la mort comme la première aube de la véritable vie. Persuadé que Pluton n'est pas un dieu terrible et cruel, mais qu'il est au contraire le bienfaiteur du genre humain; qu'il n'est pas le Dieu des ténèbres, mais le Dieu de la vraie lumière; qu'il ne retient pas violemment les âmes dans son empire, mais qu'il les retient par la chaîne la plus douce et la plus puissante, par le désir de devenir meilleures dans sa société, le sage n'aspire qu'au moment de se réunir avec lui. Non, l'union de l'âme et du corps n'est sous aucun rapport plus avantageuse que leur séparation; non, l'homme de bien ne nourrit pas de plus belle espérance que celle de la mort, qui le délivre enfin du corps et de sa folie, et qui le laisse tout entier à la jouissance d'un bien immatériel et sans fin.

D'un autre côté négliger son âme, c'est courir un grand risque. «Si la mort était la dissolution et l'anéantissement de tout l'homme, le méchant aurait trop à gagner d'être en même temps délivré de son corps, de son âme et de ses vices. Mais puisque l'âme est immortelle, elle n'a d'autre moyen d'échapper aux maux qui attendent le méchant, elle n'a d'autre salut que la sagesse et la vertu. En effet, lorsqu'elle se rend dans l'autre monde, elle n'emporte avec elle que ses actes intellectuels et moraux, qui lui sont une source des plus grands maux ou des plus grands biens dès le premier instant de son arrivée». Songeons un peu à ce qui arrive à tant d'hommes aux approches de la mort. Ils se sont raillés toute leur vie de ce qu'on raconte des enfers et des châtiments qui y sont réservés à l'injustice. Mais lorsqu'ils sont sur le point de mourir, se sentant plus près de ces lieux redoutables, ils éprouvent des terreurs inconnues qui viennent souvent troubler leur sommeil et qui les agitent même éveillés; ils tremblent et sont tout transis, s'ils ont à

se reprocher quelque chose. Pour ne pas éprouver ces craintes et ces repentirs peut-être tardifs, pour envisager la mort avec une sérénité pleine d'une belle espérance, il faut, tandis que nous le pouvons encore, corriger, purifier, améliorer nos âmes ; au moment de la mort, il serait trop tard. En vain nous compterions sur nos parents, sur nos amis, sur nos richesses ou notre éloquence. Les dieux des enfers sont sourds et inflexibles. Notre vie tout entière ne doit être qu'une préparation, qu'une méditation sans fin de cet instant fatal. Car nul n'entrera souillé dans les demeures pures et bienheureuses.*

Le fonds des doctrines morales de Platon est très-simple : c'est l'opposition de l'invisible et du visible, du divin et du terrestre; l'amour de l'un, le mépris, et, je pourrais dire, la haine de l'autre. Tout roule sur cette opposition. L'homme est placé entre le ciel et la terre ; par le corps, par les sens, par les désirs charnels et par cette intelligence bâtarde, qui vient de l'union de l'âme et du corps, il tient à cette terre de mort, qui est le lieu de son exil ; par l'intelligence pure et par l'amour, par le souvenir et le regret de l'idéal, il touche au ciel qui est sa vraie patrie. S'il s'identifie par ses désirs et par ses pensées à ce qu'il a en lui de terrestre et de mortel, il s'abaisse, il se dégrade, et, autant qu'il est possible, il périt. S'il s'unit au contraire par la raison à la vérité éternelle, par l'amour à la suprême beauté, il aspire et il arrive à son salut, je veux dire, à l'être et la vie véritables. C'est pourquoi la tempérance et la force sont des vertus réelles. En nous détachant du corps, elles nous aident à réparer et à renouveler en nous le vrai homme, qui est l'homme intérieur; elles nous permettent de nous

* T. I, Crat., 403, A. B. C. D. E; Phédon, 69, B. C. D.; 81, A; 84, B; 107, B; 108, C; Gorg., 526, B. D. E; 527, B. D. E; t. II, Lois, 828, D; 947, C. E; 959, A. B. C; Rép., 330, D, E; 331, A. B.

tourner du côté de notre patrie, et de respirer l'air du ciel, qui seul nourrit et vivifie les âmes. La sagesse et l'amour pur font le reste, et nous vivons déjà comme des dieux dans ce corps mortel, en attendant que, entièrement affranchis des liens qui nous appesantissent et nous enchaînent dans les choses mobiles, nous nous envolions à l'Éternel sur l'aile de la raison et de l'amour. Ces vertus d'ailleurs mettent en nous la perfection de l'harmonie ou de l'unité, c'est-à-dire, la véritable justice, et du même coup elles introduisent la concorde et la paix entre les hommes. Car pourquoi nos querelles, nos procès, nos discordes civiles et nos guerres? C'est qu'ignorants des vrais biens, nous ne convoitons que ces biens mensongers, que l'un ne peut posséder sans que les autres en soient privés.

Celui-là seul est en paix avec les autres et avec lui-même qui, maître de ses sens, de ses désirs et de sa colère, laisse là les vanités périssables pour n'aspirer qu'au bien suprême, qui peut se donner à tous sans se partager et sans décroître. Dieu, voilà l'objet et la fin des aspirations de la vertu, comme le principe de l'ordre et de la justice. C'est donc en lui et par lui que la vertu et la félicité se consomment. Heureux ceux qui peuvent vivre dans la pensée et l'amour de ce souverain bien : les hommes tempérants et justes, les sages législateurs, les amants et les philosophes! Plus ils s'attachent au vrai et au bien, plus ils goûtent ici-bas de pures et solides joies, et ont droit d'espérer dans l'autre vie une béatitude sans mélange!

A ne considérer que ces idées générales, qui font la gloire de Platon et qui lui ont valu le nom de divin, il est impossible de dire ce qu'il doit à la Grèce. Mais ce n'est point là Platon tout entier; il y a en lui deux hommes : le philosophe et le citoyen grec, qui ne s'accordent pas toujours parfaitement ensemble. Ce sont ces deux hommes qu'il faut

examiner à part, afin d'apprécier justement Platon, et de se rendre compte du peu d'influence qu'il dut exercer sur son siècle.

Une chose dont on parle beaucoup sans la bien comprendre, c'est ce qu'on a appelé les utopies de Platon. Sont-elles donc sorties de toutes pièces de son cerveau? S'il méconnaît les institutions les plus naturelles et les affections les plus saintes pour courir après une unité chimérique dans l'État; s'il met la discipline la plus étroite à la place du libre développement de nos facultés, et qu'il dresse les citoyens de sa République plus comme des automates que comme des hommes; s'il mutile notre nature et sacrifie en toute circonstance l'individu à l'État; s'il paraît saisi d'une manie presque puérile de tout réglementer: c'est, dit-on, qu'enivré de l'éternel, il a prétendu établir dans le monde une unité incompatible avec la multiplicité des choses contingentes, une immobilité inconciliable avec la mobilité de l'esprit humain. On nous apprend comment il a pu se laisser séduire par ces chimères; on ne nous montre pas d'où elles lui viennent. Or, Platon est moins chimérique, selon nous, pour avoir imaginé d'irréalisables utopies que pour avoir imité et poussé jusqu'à l'extrême des institutions trop réelles. Aveuglé par l'engouement général pour Sparte, par son éducation et son caractère aristocratique, par son mépris et sa haine pour la turbulente liberté des États populaires, il crut trouver l'idéal des gouvernements dans un mélange de l'aristocratie guerrière de Sparte et de la théocratie de l'Égypte. La discipline et l'immutabilité, voilà les signes de la perfection d'un État et son salut. Il renouvela donc la caste, en lui ôtant ce qu'elle a d'inique et d'exclusif; il resserra, pour le fortifier, l'esprit déjà si étroit de la cité dorienne; il adopta toutes les institutions qui pouvaient comprimer la liberté individuelle au profit de la domination de l'État, et comme cette domination ne pouvait s'accommoder de l'homme tout entier, il mutila impitoyablement la nature humaine en généralisant les tendances communistes de la législation de Lycurgue. Que toutes ces erreurs politiques se concilient assez bien par certains côtés avec l'esprit général de la philosophie de Platon, je ne le nie pas, malgré les contradictions nombreuses que j'ai déjà signalées. Mais je ne saurais convenir qu'elles en dérivent nécessairement. A quoi bon chercher une origine métaphysique à des égarements qui s'expliquent par les préventions et par les passions de l'homme? Platon haïssait la démocratie, et c'est pourquoi il admirait Sparte. Platon était ennuyé du mouvement d'Athènes, et c'est pourquoi il ne trouvait pas même Sparte assez immobile, et s'enfuyait, pour éviter la vive démocratie du Pnyx et du Pirée, jusqu'à la théocratie de l'Égypte et de l'Inde. Puis, par un de ces sophismes si naturels à la passion, il trouvait dans ses conceptions métaphysiques les plus abstraites une justification de ses haines et de ses préférences politiques. Chercher au delà, c'est supposer que Platon était un pur esprit et n'était pas un homme. Celui qui ne faisait grâce à aucun des grands citoyens d'Athènes, et qui calomniait Salamine parce que cette victoire n'était pas due à la grosse infanterie de Sparte[1], était-il plus exempt que nous de l'aveuglement des passions? Nous avons montré que toutes les utopies platoniciennes n'étaient que des institutions de Lycurgue idéalisées. Elles n'étaient donc pas de simples rêves d'une imagination chimérique, et si elles appartiennent à Platon, c'est parce qu'il eut le tort de les prendre sous la protection de son génie. Prenez, au contraire, ces principes abstraits où l'on dit qu'il se perd dans les nues, et l'utopie fait place aux plus sublimes vérités.

1. Il n'est pas jusqu'à la langue attique que ses goûts antidémocratiques ne taxent de démagogie et de corruption.

Lorsque Platon se trompe, il est presque toujours égaré par les faits : c'est la réalité ou l'histoire qui le fascine. Lorsqu'au contraire, il s'élève sans peine aux conceptions les plus hautes, il n'est soutenu que par la philosophie. J'insiste sur ce point. Car lorsqu'on parle de Platon, c'est presque toujours comme d'un rêveur que des abstractions creuses ont comme ensorcelé; et, tout au contraire, il ne marche avec sûreté que lorsqu'il s'appuie sur ces abstractions, que les esprits légers sont toujours prêts à condamner sans appel. Est-ce lorsque Platon établit de la manière la plus ferme les principes mêmes de la morale, ou lorsqu'il construit sa République à moitié spartiate, à moitié égyptienne, qu'il est possédé de chimères? Il a parlé en termes aussi profonds que magnifiques du premier Être et de ses adorables perfections. Il a fait remonter jusqu'à cet Être immuable le principe des lois, de la justice et de la vertu. Il a montré plus éloquemment que personne la relation indissoluble qui unit le bien et la récompense, le mal et le châtiment. Il a proclamé avec une force incomparable la nécessité de la pénitence et de l'expiation. Il n'a cessé de répéter que la constitution et les lois des États doivent être fondées non sur des conventions éphémères, non sur la brutalité du fait, non sur la volonté arbitraire du plus fort, peuple ou tyran, mais sur la nature humaine elle-même et sur l'idée primordiale du bien. Il a reconnu comme un droit naturel l'empire de la raison dans le gouvernement des cités. Il a enseigné le seul culte qui convienne à des êtres raisonnables et à celui auquel il s'adresse. Enfin, il a révélé aux hommes la beauté du monde invisible, l'immortalité de l'âme et la divine espérance. Est-il une seule de ces idées qui soit morte? En est-il une seule qui n'ait été reprise par les plus grands penseurs? En est-il une seule qui existât avant lui, je ne dis pas en Grèce, mais dans le monde, avec cette pure

lumière et cette spiritualité, dont Platon les a entourées? Voilà le vrai Platon; voilà ce qu'il a sinon inventé (car, Dieu merci! la vérité ne s'invente pas de toutes pièces), au moins éclairci, approfondi, établi par des raisons aussi claires que la lumière du jour, aussi solides que l'airain et le diamant. L'utopiste en Platon, c'est le Grec, c'est l'homme qui a plus consulté les institutions de son pays et sa mauvaise humeur contre Athènes que sa raison. Et, chose étrange! les rêves qui l'ont fait regarder comme le prince des esprits chimériques ont presque tous été des réalités en Grèce. Tant on juge mal les hommes, lorsqu'on ne les voit qu'à distance et qu'on les sépare du milieu dans lequel ils ont vécu.

Ces considérations nous mettent à même de conjecturer l'influence de Platon. Nous aimerions à ne pas donner des résultats purement négatifs, mais la vérité nous y force. Est-ce, en effet, l'utopiste du passé ou le précurseur de l'avenir qui pouvait beaucoup modifier les institutions ou les hommes?

La Grèce, qui n'avait plus rien à craindre d'Athènes, ne pouvait consentir à recevoir ni le joug, ni les institutions de Sparte. Quand cette république égoïste et artificieuse n'eût point démérité de la patrie commune par son alliance avec les Perses et par le funeste traité d'Antalcidas, la Grèce avait un trop vif instinct de la civilisation, elle aimait trop les arts et la pensée, pour retourner en arrière jusqu'à cet état de demi-barbarie, que le philosophe proposait comme l'idéal de la perfection. Sparte était aussi haïe par le plus grand nombre, qu'elle était admirée par quelques-uns. Si quelques *laconisants* ne voyaient dans cette ville que des demi-dieux, le plus grand nombre pensait avec Euripide, que, si l'on ôtait aux Spartiates la valeur et la gloire des armes[1], il ne leur restait plus que la cruauté et un caractère plein d'ambition et d'artifice. On éprou-

1. C'est aussi le mot d'Aristote sur Sparte.

vait chaque jour, avec quelle vérité ce poëte les avait caractérisés, lorsqu'il disait dans son Andromaque : « Oh, de tous les mortels les plus odieux au genre humain, habitants de Sparte, conciliabule de perfidies, rois du mensonge, artisans de fraude, pleins de pensées tortueuses et perverses ! Quel crime est inconnu parmi vous ? Où voit-on plus de meurtres ? N'êtes-vous pas avides de gains honteux ? Ne vous prend-on pas toujours à dire une chose et à en penser une autre ? » Il ne faut pas seulement voir dans cette répulsion des Grecs pour Sparte la haine de ses injustices et de ses violences ; il s'y cachait encore un sentiment profond de haine pour la barbarie. Qu'avait donc produit cette ville si vantée ? Où étaient ses artistes et ses poëtes, ses historiens, ses orateurs et ses philosophes ? Où étaient ses fêtes, auxquelles la Grèce entière était conviée ? Quelles étaient ses écoles, dans lesquelles toute la jeunesse grecque venait se former et s'instruire ? Quels monuments immortels pouvait-elle étaler à l'admiration des siècles ? Qui pouvait citer ses chefs-d'œuvre intellectuels, délices et lumière de l'esprit humain ? Elle n'avait produit que de vaillants soldats pour le malheur de ses voisins ; et, de l'aveu même de Platon, elle était moins une ville policée, qu'un camp de soldats violents et oppresseurs. Nul n'ignorait d'ailleurs que la constitution de Sparte ne se soutenait à l'intérieur que par l'espionnage et la tyrannie ombrageuse des éphores ; qu'on se débarrassait, de temps en temps, de la crainte qu'inspiraient les ilotes, par des massacres en masse ; que plus d'une conspiration n'avait été étouffée que dans le sang des citoyens furtivement versé, et qu'enfin ceux qui ne remuaient pas n'aspiraient qu'à des commandements à l'extérieur, pour respirer de la gêne et de l'oppression du dedans. Ajoutez que le sentiment de la patrie grecque commençait à dominer dans les meilleurs esprits, et que l'on comprenait enfin que ce qui avait fait tous les malheurs de la Grèce, c'était précisément cet esprit de cité que

Platon voulait organiser plus fortement même qu'à Lacédémone. On peut donc avancer que par ce côté Platon était impuissant, parce qu'il s'efforçait de ressusciter ce qui était déjà mort ou ce qui se mourait. Aussi le résultat le plus clair de ses efforts et de ses idées politiques était-il d'entretenir le mécontentement de toutes les âmes orgueilleuses et chagrines contre la démocratie. *

Ce n'est pas cependant ce que nous disent les anciens. Athénée, ce pauvre zoïle de Platon, rapporte qu'il sortit de son école moins de législateurs et de philosophes, que de tyrans. Selon Diogène, Cyrène lui demanda des lois. Plutarque nous apprend que Dion partit de l'académie pour délivrer la Sicile ; Python et Héraclide, pour affranchir la Thrace de la tyrannie de Cotis ; Aristonyme, Phormion et Ménandre, pour donner une constitution et des lois aux Arcadiens, aux Éléens et à Pyrrha. Mais nous ne voyons pas que les tyrans, dont parle Athénée, aient ajouté aux maux de la Grèce, ni que les libérateurs et les législateurs, que nous cite Plutarque, l'aient sauvée. Nous ne voyons pas surtout ce qu'ils apportaient, ce qu'ils auraient pu apporter de nouveau dans l'ordre social de leur pays. Si nous jugeons des autres par Dion, c'étaient peut-être de grandes âmes, mais d'assez pauvres esprits. Dion fut un de ces tyrans antipopulaires, comme les réclamait Platon pour faire triompher le parti des meilleurs. Entêté de préjugés aristocratiques, il ne savait pas trop ce qu'il voulait, et n'eut pas même le triste mérite d'être un tyran habile et résolu. J'ignore si Dion et les autres personnages de cette sorte s'inspirèrent réellement des idées de Platon, mais ce ne serait pas un éloge pour le philosophe. Ils ne serviraient qu'à montrer la vanité de ses utopies, comme l'impuissance du parti qu'il avait épousé.

Les opinions politiques de Platon voilaient ses doctrines mo-

* Eurip., Andr., 445-452, 724-726.

rales et en étouffaient la vertu. Mais supposez ces idées dégagées de leurs conséquences apparentes; supposez-les même moins étrangères aux mœurs et à la manière de penser des Grecs : Je dis que le temps ne leur était pas favorable. Ce n'est pas au milieu des passions et des luttes politiques que des idées presque mystiques de détachement et de goût pour l'idéal peuvent prendre racine et fructifier. Jamais la Grèce n'avait été plus agitée que depuis le fatal traité d'Antalcidas, qui devait finir toutes les querelles. Les Béotiens réclamaient contre les Thébains, les Thébains et les Arcadiens contre les Spartiates; Athènes et Corinthe penchaient tantôt pour Thèbes, tantôt pour Lacédémone. Toutes les villes étaient déchirées de factions, les uns voulant l'aristocratie, les autres, le triomphe du peuple, et beaucoup aspirant à la tyrannie : mouvements stériles et convulsifs, qui venaient plus de la constitution géographique et politique du pays, que des hommes. Ajoutez à ces principes de discorde la population flottante des bannis, dont le nombre était si grand d'après Isocrate, qu'on aurait pu en lever une armée suffisante pour soumettre les barbares. Il s'agissait bien, pour ces hommes passionnés et nourris dans l'immoralité des dissensions civiles, de vertus presque ascétiques, de tempérance, de pureté, de sainteté, de Dieu et de ses perfections : ils ne voulaient que vaincre ou se venger. Aux uns, il fallait l'égalité, sans laquelle la vie leur paraissait insupportable; aux autres, le sang de leurs ennemis, le pouvoir, la richesse et les femmes les plus belles et les mieux nées. Mais la principale cause du peu d'influence de Platon était dans la nature même des vérités qu'il enseignait. Son spiritualisme était trop élevé et en même temps trop dédaigneux des choses du monde pour être compris et goûté des Grecs. Je ne voudrais pas exagérer leur matérialisme. Leur culte de l'intelligence et de la beauté témoignent assez contre toutes les vaines déclamations qu'on a pu débiter à ce sujet, et, comme l'a finement remarqué un critique, les arts les avaient initiés aux merveilles de l'idéal et d'un monde supérieur à la nature. Mais la beauté, ce n'est que ce qu'il y a de plus spirituel dans la forme; mais l'intelligence, ce n'est que ce qu'il y a d'art et d'harmonie dans la nature. Jamais l'esprit grec ne poussa au delà. Il est certain d'un autre côté, que les symboles ou grossiers ou sublimes ou gracieux de leur mythologie recélaient certaines vérités non sensibles, qui sont le principe et l'âme de la morale. Mais en vérité, la forme ici emportait le fond. Aussi non-seulement le peuple, mais encore les esprits cultivés, habitués qu'ils étaient aux images mythologiques et aux vertus toutes terrestres du citoyen, devaient difficilement donner accès à une philosophie toute abstraite et toute de raison. Elle penchait trop d'ailleurs à la contemplation pour être appropriée à des hommes qui ne mettaient la vertu et le bonheur que dans l'activité. Aussi voyons nous Aristote méconnaître et combattre Platon; Speusippe et Xénocrate ramener les Idées de leur maître aux Nombres de Pythagore, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus abstrait et de plus spirituel dans les choses sensibles et imaginables; Crantor, Cratès et Polémon rabaisser la notion du bien en soi, jusqu'à celle des objets qui conviennent à notre nature. Si les disciples entendaient si peu le maître, qu'on juge par eux des autres Grecs.

Non, les idées si pures et si immatérielles de ce grand homme ne pouvaient germer et fructifier que lentement, et pour qu'elles prissent racine dans la foi des peuples, il fallait que le monde moral fut longuement remué et préparé par la pensée. Car ce n'était pas ici une révolution comme celle que méditait Socrate : c'était un renouvellement de la conscience humaine. Comme l'homme doit mourir au corps pour se réparer, il fallait que le monde ancien mourût à lui-même pour ressusciter dans la foi d'un Dieu tout spirituel. Aussi ce n'est que quatre siècles après Platon, lorsque le Stoïcisme et tant d'autres doctrines ont fait

l'éducation du genre humain, lorsque l'Orient sort de son long sommeil pour verser avec ses superstitions des flots de mysticisme sur le monde, lorsqu'enfin le Christ apparaît avec la Bonne Nouvelle, que le spiritualisme du sage Athénien revit avec éclat et trouve des esprits ardents à le recevoir, soit comme un fragment et un prélude de l'Évangile, soit comme la seule doctrine qui peut lutter avec celle du Christ et sauver l'Hellénisme de l'invasion morale des barbares.

Platon avait lui-même le sentiment de son impuissance. Désespérant de convertir les peuples et mal sûr d'être compris de ses disciples eux-mêmes, il ne philosophait que pour philosopher, léguant plus à la postérité qu'aux hommes de son temps ses immortelles pensées. Si les Grecs, répète-t-il souvent, sont trop occupés de leurs passions et de leurs guerres pour l'écouter; si des lois mauvaises et la corruption générale l'écartent du gouvernement des affaires et des âmes; si les esprits sont tellement épris des idées sensibles, que, semblables aux hommes de la caverne, ils ne puissent soutenir la pure lumière de la vérité : le philosophe se recueille dans le souvenir d'un état meilleur; et là, loin du bruit des passions et des intérêts terrestres, il se fait un monde où il habite seul à seul avec sa pensée, et où parfois il entend quelques accords du chœur sacré des bienheureux. Il consent à passer pour un insensé parmi les hommes, pourvu que, l'esprit et le cœur au ciel, il ait toujours les regards tournés vers la patrie d'où il est exilé : trop heureux, lorsqu'il voit l'erreur et l'injustice envelopper les autres hommes, s'il peut ici bas couler des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une âme calme et sereine, avec une belle espérance.

Mais non, le philosophe ne veut pas seulement faire ses affaires : en dépit du découragement qui le saisit souvent au milieu de ses efforts, il veut faire les affaires du genre humain. Car pourquoi livrerait-il ses pensées aux aveugles qui ne voient

point, et aux sourds qui n'entendent point[1], s'il n'espérait qu'un jour la vérité sera vue et entendue? Il ne désespère point complétement, quoi qu'il en dise, de l'humanité : il attend tout de la Providence et du temps. C'est ce qu'exprime magnifiquement ce morceau de saint Augustin, auquel tout philosophe et tout historien peuvent souscrire : « Si quelqu'un de ses disciples, dit-il, au moment où Platon enseignait que la vérité ne peut être aperçue par les yeux du corps et n'est accessible qu'à l'intellection pure; que toute âme qui s'y attache, en devient heureuse et parfaite; qu'il n'y a pas de plus grand obstacle pour la voir, qu'une vie livrée aux passions charnelles et aux images sensibles; qu'il faut en conséquence guérir et purifier son âme pour contempler la forme immuable des choses et cette beauté toujours la même, sans limites dans l'espace, sans vicissitudes dans le temps, à l'existence de laquelle les hommes ne croient point, quoique seule elle existe par elle-même et souverainement; que toutes les autres choses naissent, périssent, s'écoulent, s'échappent perpétuellement à elles-mêmes, et qu'en tant qu'elles ont quelque réalité, elles relèvent du Dieu éternel, qui les crée et les soutient par sa vérité; que parmi elles, il n'est donné qu'à l'âme et à l'intelligence pure de jouir et de s'éprendre de la contemplation de l'éternité, et de mériter par là une vie immortelle; mais que si l'âme est blessée de l'amour et de l'estime des choses qui naissent et qui passent, elle s'évanouit dans ses vaines pensées, en riant de ceux qui parlent d'un être qui n'est point perçu par les yeux, ni conçu par des images sensibles, mais vu par l'esprit seul; si, dis-je, au moment où Platon enseignait ces hautes idées, un de ses disciples lui eût demandé : Maître, existera-t-il jamais un homme assez grand et assez divin pour persuader aux peuples de telles choses, sinon comme vérités perçues, au moins comme croyances, il aurait répondu, je crois, que cela ne pouvait se

1. Vers du Prométhée d'Eschyle.

faire par un homme, à moins que Dieu, par sa puissance et sa sagesse, ne voulût en excepter un des lois ordinaires de la nature, et que l'éclairant dès son berceau non par les leçons des maîtres humains, mais par une illumination toute intérieure, il ne l'honorât d'une telle grâce, ne le fournît d'une telle force, ne l'entourât d'une majesté si haute, qu'en méprisant tout ce qui séduit les hommes, en souffrant tout ce qui les effraie, en faisant ce qui les étonne, il les convertît par l'autorité et par l'amour à une foi si salutaire.... Il ne faudrait pas moins qu'un Dieu pour opérer un tel miracle.» Nous n'avons rien à ajouter à ce jugement : que Platon soit donc pour nous le précurseur le plus inspiré du spiritualisme chrétien !*

* Plat., t. II, Rép., 496, C. D. E. St-Aug., *De vera religione*, 1208, B. C. D; 1209, A. B. C.

ARISTOTE.

Son rôle. — Souverain bien. — Bonheur ; activité. — Vertu. — Plaisir. — Conditions de la vertu ; son essence ; son prix. — Génie de la Grèce. — Des vertus : Prudence ; courage ; douceur ; libéralité ; magnificence ; magnanimité ; amitié ; vertus toutes grecques et politiques. — Politique : État ; loi ; égalité ; justice ; monnaie. — Relations sociales ; des esclaves et des barbares. — Théologie. — Défauts des doctrines d'Aristote. — Influence générale de la philosophie : Destruction morale du polythéisme ; affaiblissement de l'esprit républicain, et union de la Grèce sous Philippe ; affaiblissement de l'esprit de cité, droit public nouveau, conquête de l'Asie par Alexandre.

La philosophie ne pouvait rester dans la position fausse et violente où l'avaient laissée les contradictions de Socrate et de Platon. Il fallait ou qu'elle redevînt purement grecque, ou que, rompant enfin le cercle fatal où les préjugés civiques la tenaient enfermée, elle s'abandonnât résolument à ses tendances universelles sur la seule foi de la logique et de la vérité. Étonné, mais non convaincu par les plus sublimes conceptions de son maître, Aristote n'y vit que des imaginations et des rêves poétiques. Son génie rigoureux et ami de l'expérience se refusait à tout ce qui s'éloignait trop de la réalité. Il était plus apte à comprendre ce qui existait ou ce qui avait existé, qu'à se jeter dans les aventures d'une révolution de la pensée. Aussi, loin de porter la morale en avant, la ramena-t-il en arrière jusqu'en deçà même de Socrate. Mais cette réaction eut un effet considérable sur les progrès de la philosophie grecque. Aristote ne vit dans la morale qu'une partie de la politique, et la politique disparut après lui dans la morale. Il ne s'occupa que du citoyen, et les écoles qui lui succédèrent ne s'occupèrent plus que de

l'homme. Je sais que les événements du règne d'Alexandre contribuèrent beaucoup à cette révolution, en changeant la face du monde. Mais Aristote n'y fut pas inutile, parce qu'il ne laissa rien à dire sur la vertu politique, telle que la Grèce l'entendait. L'analysant avec la même précision, qu'il eût analysé un animal ou une plante, il la représenta avec une si rigoureuse fidélité, qu'elle ne devait plus faire illusion à personne. Des rhéteurs pouvaient encore babiller sur le passé : on ne vit plus d'esprit original se consumer en vains regrets sur la vertu antique. Car, en la contemplant dans son image à la fois la plus exacte et la plus fière, on reconnaissait à peine quelques traits de l'idéal nouveau qui s'était peu à peu dessiné dans les esprits. Mais ce n'est là que la moindre part du mérite d'Aristote. Il s'en faut que tout soit passager dans son œuvre. S'il ne demanda ses lumières qu'à l'expérience, s'il n'a fait que dire le dernier mot de la Grèce et de la vertu politique sur elles-mêmes, nous verrons que telle fut la profondeur de ses analyses, qu'en expliquant le génie de la Grèce, il sut expliquer le génie même de la civilisation et de l'humanité.

Aristote accepta le problème moral tel que ses devanciers l'avaient posé : ce qu'il recherche, c'est le souverain bien, non le souverain bien en général, mais celui de l'homme. Or il faut que le souverain bien soit désirable pour lui-même, et qu'il soit en même temps la fin dernière, à laquelle tous les autres biens aboutissent. Tel paraît être le bonheur. Nous poursuivons la science et les vertus, et pour elles-mêmes, et parce que nous croyons que nous serons heureux par elles et avec elles; mais il semble que celui qui posséderait le bonheur n'aurait rien à désirer au delà. Tout le monde s'accorde à dire que la félicité est le but de nos vœux et de nos actions; mais lorsqu'il s'agit de déterminer en quoi consiste cette fin si désirée, c'est alors que le dissentiment

commence. Les gens grossiers mettent le bonheur dans les plaisirs des sens, et, préférant la volupté à tout autre bien, ressemblent à des esclaves ou à des brutes. Les hommes plus cultivés n'aspirent qu'à l'honneur ; mais ce bien paraît plus imparfait et moins stable que celui que nous cherchons : car l'honneur dépend plus de ceux qui l'accordent, que de celui qui en jouit. D'autres pensent que la félicité consiste dans la vertu; quelques-uns enfin la voient dans la contemplation de la vérité. Pour la vie qui est tout entière dans l'acquisition des richesses, elle est trop laborieuse et trop affairée : elle ne vaut pas qu'on la vive. Dans cette diversité d'opinions, il faut considérer avec soin quels sont les éléments et les conditions du bonheur. *

Or, le bonheur ne peut se trouver que dans la vie même et dans l'activité. Qu'un homme dorme éternellement comme Endymion : personne ne s'avisera de l'appeler heureux, son sommeil fût-il occupé des rêves les plus charmants. Le bien est identique au bonheur, le bonheur à la vie, et la vie à l'action. Mais de quelle espèce d'activité veut parler Aristote? N'y a-t-il pas quelque activité dans la plante, puisqu'elle a une âme, et, par suite, la plante n'est-elle pas capable de bonheur? Non ; car le bonheur ne se rencontre que dans l'activité qui a conscience d'elle-même. « Celui qui voit, dit Aristote, sent qu'il voit; celui qui entend, sent qu'il entend; celui qui se promène, sent qu'il se promène; en un mot, il y a en toutes choses un je ne sais quoi qui sent que nous remplissons une fonction et que nous agissons : mais sentir que nous sentons, penser que nous pensons et que nous voulons, n'est-ce pas sentir et penser que nous vivons ? N'est-ce pas vivre?» Que si l'activité est la mesure du bien et du bonheur, s'ensuit-il que l'on puisse tout faire, et que toute action soit égale à une autre? Ce

* Éth., Nic., I, chap. 2, 3, 5, 6, 9.

serait se tromper étrangement, que de prêter une pareille doctrine à Aristote ou de soutenir que la logique la lui impose. Il recherche où se trouve quelque trace de bonheur, afin de déterminer quel est le bonheur même de l'homme. Or, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, qu'on le conteste ou qu'on l'avoue, c'est incontestablement dans l'action qui a conscience d'elle-même que la première trace du bonheur apparaît. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait des fonctions supérieures à d'autres, et, par conséquent, des actions plus ou moins bonnes, plus ou moins propres à rendre véritablement heureux. Il faut donc considérer quelles sont les actions les plus conformes à la nature propre de l'homme, à ce qu'il a en lui de principal et d'essentiel. Or, comme un sculpteur ou un peintre est bon lorsqu'il excelle dans son art, et comme la perfection de son talent se manifeste par ses œuvres : ainsi l'homme est excellemment homme, lorsqu'il agit selon sa nature; et s'il a à remplir quelque fonction vraiment humaine, c'est là qu'est son bien, c'est là qu'est son action. Mais la vie lui est commune avec la plante; la sensibilité, avec l'animal; la raison seule lui appartient en propre dans ce monde. Voilà son essence; c'est donc à la raison que son action doit être conforme pour être véritablement humaine; et cela même est la vertu. Si les enfants, si les esclaves, si les animaux sont incapables de bonheur, c'est qu'ils sont incapables de raison et de vertu. La vertu est le premier et le principal élément du souverain bien.*

Mais elle ne le compose pas tout entier; il n'est point parfait et accompli, lorsque le plaisir manque et que la douleur abonde. C'est se jouer que de parler de la félicité d'un homme mis en croix ou torturé sur le chevalet : tragiques paroles qui ne persuadent personne, pas même celui qui les

* Éth. Nic., I, 6, 9, 13; IX, 9.

débite. Toute nature aime le plaisir et s'y porte, hait la douleur et s'en écarte. Ce qui est désiré de tous est naturellement un bien; ce qui est évité de tous est naturellement un mal. Sans en appeler au jugement des bêtes, comme font certains philosophes, ne peut-on pas croire que si tous les êtres se sentent entraînés par le plaisir, c'est qu'il y a en eux quelque chose de divin qui les porte instinctivement à ce qui leur est bon? Que des philosophes disent le contraire : la nature et leurs actions les réfutent et les condamnent. Ce n'est pas si follement après tout que les hommes font du plaisir une partie essentielle du bonheur; car le plaisir ne se sépare point de l'action qu'il achève et perfectionne; et c'est dans l'action que le bonheur réside. Ne voit-on pas que le plaisir augmente et perfectionne l'action? Si le musicien réussit dans la musique, c'est qu'il l'aime et qu'elle est pour lui un objet de plaisir. Le géomètre qui se plaît aux mathématiques, les apprend plus facilement que ceux qui n'y ont aucun goût. Prenez tel art, telle occupation que vous voudrez, ceux qui y réussissent le mieux sont toujours les hommes qui s'y portent avec ardeur, parce que cet art ou cette occupation leur est agréable. D'un autre côté, plus l'action est intense et parfaite, plus elle cause de plaisir : croit-on que le géomètre qui a recherché ardemment une vérité, ne trouve pas plus de plaisir à la découvrir et à la contempler, que s'il s'en était occupé lentement et avec froideur? Les plus grands poëtes ne sont-ils pas aussi ceux qui ressentent les joies les plus profondes, et comparerait-on aux transports et au ravissement du génie ces plaisirs superficiels de la sottise vaine et suffisante? Qu'une faculté arrive à la possession de son objet, à son développement, à son acte : aussitôt le plaisir naît; qu'elle rencontre des obstacles, qu'elle soit contrariée, gênée, empêchée, refoulée sur elle-même : aussitôt nous souffrons.

Donc le plaisir, comme le bien, est dans l'activité; et si la vertu n'est que la perfection de notre activité naturelle, peut-on douter qu'elle ne doive être aussi la source de nos vrais plaisirs et de notre félicité? Le plaisir, loin d'être opposé à la vertu, est la marque de sa perfection : il est naturellement uni avec elle par la plus étroite intimité.*

Seulement il faut remarquer que ce qu'il y a de principal dans l'activité, c'est l'activité elle-même, et non le plaisir qui l'accompagne ou la suit; de telle sorte que la mesure de la bonté du plaisir est dans la fonction à laquelle il est attaché. Donc, quoique le plaisir soit un bien, quoique l'on puisse regarder comme des biens ces objets extérieurs, qui sont pour nous des moyens d'action et de jouissance, il n'y a de bon absolument que la vertu. Car c'est elle qui fait naître les vrais plaisirs et qui sait faire usage des biens extérieurs. Aussi peut-on définir l'homme vertueux, celui en qui la vertu élève au rang de biens absolus les biens relatifs qu'il peut posséder.**

Il est donc constant : 1° que le plaisir est une partie intégrante du souverain bien; 2° qu'il n'en est pas l'élément principal, et qu'il ne doit être recherché qu'à la suite et en vue de la vertu; 3° et qu'enfin la vertu parfaite est celle qui se complaît en elle-même et dans ses actes. On n'est véritablement vertueux que lorsqu'on a du plaisir à l'être. Pratiquer la tempérance, la justice, la libéralité à contre-cœur et avec peine, ce n'est pas encore être tempérant, ni juste, ni libéral. On l'est véritablement, quand les actes de ces vertus, qui pouvaient d'abord nous coûter, sont devenus pour nous le principe de nos plaisirs et de nos joies. Plus la vertu sera parfaite, plus nos joies seront pleines, pures et durables, et, par suite, plus notre bonheur sera complet. C'est pourquoi l'homme de bien

* Éth. Nic., I, 12; VII, 13, 14; X, 1, 2, 5.
** Éth. Nic., X, 5, 7. Polit., VII, 12.

s'aime lui-même et c'est là son plus grand bien. Comparez sa vie à celle du méchant, et dites ensuite si le bonheur est séparable de la vertu. « L'homme de bien est d'accord avec lui-même; et ce qu'il veut, il le veut non pas avec une partie de son être, mais de toute son âme, de tout son cœur, de toutes ses forces. Il aime à vivre et à habiter avec lui-même. La mémoire de ses actions passées lui est délicieuse, et il a bonne espérance dans l'avenir : il jouit donc, il souffre avec lui-même. Les méchants, au contraire, ont toujours l'âme pleine de discordes et de luttes intestines. Ils désirent une chose et ils en veulent une autre : méprisant ce qu'ils croient bon, ils suivent le plaisir et courent après ce qui doit leur être nuisible.... Beaucoup à la suite de crimes horribles haïssent la vie et se tuent pour se dérober à eux-mêmes. Aussi l'on voit le vicieux chercher avec qui perdre son temps et fuir sa conscience. Comme il n'a en lui rien d'aimable, il ne peut s'aimer; il ne se réjouit point, il ne s'afflige point avec lui-même; il n'aspire qu'à s'oublier et à se fuir. Que si c'est une grande misère d'être dans cette disposition d'âme, il faut mettre toute sa force et tous ses soins à éviter la méchanceté et à poursuivre la vertu; car ainsi l'on sera ami de soi-même et on aimera les autres. » La vertu est donc seule aimable et, selon le mot d'Aristote, « elle est plus belle et plus digne de notre admiration que l'étoile du soir et que l'étoile du matin. » *

Puisque la vertu n'est que la perfection de l'activité, elle ne consiste pas dans la puissance nue et indéterminée d'agir, mais dans l'habitude, c'est-à-dire dans une disposition ferme et constante à l'acte. La science, par exemple, n'est pas nécessairement l'intuition actuelle du vrai; mais elle diffère singulièrement de la simple capacité d'acquérir la vérité : sachant la géométrie, je puis penser à une vérité géométrique beaucoup plus promptement, plus facilement, plus efficacement que si

* Éth., II, 2; V, 3; IX, 4, 9.

j'avais à l'apprendre pour la première fois. Une bonne action n'est qu'un acheminement vers la vertu; une mauvaise, qu'un pas vers le vice. Une action bonne ne fait pas plus la vertu qu'une seule hirondelle ne fait le printemps. Si les vertus et les vices ne sont que des habitudes, ni les unes ni les autres ne sont en nous par nature ou contre nature. C'est nous-mêmes qui les établissons dans nos âmes par la pratique des actes bons ou mauvais. Car les habitudes ont pour principe et pour origine des actes semblables à ceux qu'elles engendrent ensuite. Il faut donc, pour déterminer ce que c'est que la vertu, déterminer les conditions et la nature des actes qui font naître en nous de bonnes habitudes; il en est de même pour les vices.*

Une action n'est bonne ou mauvaise qu'autant qu'elle est libre et qu'elle est faite avec intention. Les récompenses et les punitions, les éloges et les reproches, les conseils que nous demandons aux autres et nos délibérations avec nous-mêmes: tout prouve que l'homme est libre, et qu'il est le producteur et comme le père de ses actions. Qui s'aviserait jamais de punir et de blâmer ceux qui sont contrefaits ou malades; d'accorder des récompenses et des louanges à ceux qui sont bien faits et en bonne santé? Les qualités et les défauts qui ne dépendent pas de nous ne sont ni des vertus ni des vices. La liberté ne suffit pas pour qu'une action soit moralement bonne ou mauvaise; il faut encore que cette action soit faite avec intention et avec connaissance de cause. Mérope n'eût pas commis un infanticide, si elle eût tué son fils, qu'elle prenait pour son plus cruel ennemi. C'est donc l'intention qui est la mesure du bien ou du mal moral; le mérite ou le vice d'un acte est moins dans cet acte même, que dans la fin qu'on se propose, et dans les motifs qui déterminent la volonté. Aristote réfute vivement l'erreur de Socrate et de Platon, qui soutenaient qu'on ne peut être méchant qu'involontairement et par igno-

* Éth. Nic., II, 1, 2, 3, 4.

rance. L'incontinent sait qu'il fait mal, et pourtant il s'abandonne à la passion du moment. Sans doute, on ne peut vouloir que le bien; mais il y a plusieurs sortes de biens : celui qui sacrifie l'honnête à l'agréable ou à l'utile est un méchant; celui qui préfère le plaisir à l'utile, est un insensé. L'homme de bien résiste au plaisir présent et au bien apparent, pour ne choisir que ce qui est véritablement bon. Mais s'il n'y a de bon ou de mauvais que ce qui est libre, l'action qui est devenue comme fatale par l'habitude, cesse-t-elle d'être moralement bonne ou mauvaise? Non. C'est volontairement que nous sommes devenus vertueux ou vicieux : les actes qui dérivent de ces habitudes, ne cessent pas de nous être imputables, puisque nous sommes responsables des vertus et des vices que nous contractons librement. De même que celui qui lance une pierre, ne peut point la retenir ou la rappeler à son gré une fois qu'elle est partie, quoique dans le principe il fût libre de la prendre en main et de la lancer : de même il dépendait d'abord de l'intempérant ou de l'injuste de ne l'être pas. C'est pourquoi, devenant tels par l'effet de leur volonté, ils continuent à être criminels et blâmables, lors même que leurs funestes habitudes les entraînent invinciblement et par une impétuosité presque fatale. Aristote n'avait qu'à suivre les conséquences des idées précédentes pour arriver à la vraie définition de la vertu, qui réside tout entière dans la rectitude de la volonté et qui, par conséquent, n'est interdite à personne. Mais au lieu de cela, il va s'attacher à quelque chose d'accessoire et placer l'essence de la vertu dans un milieu qu'il ne sait même pas définir.*

La vertu comme le vice est toute dans l'usage du plaisir ou de la douleur, du désir ou de l'aversion. Le désir et l'aversion sont au fond des passions bonnes qui vont à ce qui nous est utile, et s'éloignent de ce qui nous est nuisible et dangereux. Aussi

* Éth. Nic., III, 1, 2, 4, 7.

est-ce un défaut que d'être insensible, que de ne rien désirer et de ne rien haïr ; c'est en quelque sorte un point sur lequel on ne vit pas. Mais si ces passions sont bonnes, elles ne le sont que dans une certaine mesure ; lorsqu'elles s'emportent trop loin, elles sortent des limites de la nature, et il n'est pas moins mauvais de passer le but que de ne pas l'atteindre. Il y a un point où les passions sont bonnes ; au delà, en deçà, elles ne sont plus dans la nature et dans l'ordre. La vertu ne peut donc se rencontrer que dans un milieu ; et j'appelle milieu, dit Aristote, ce qui est également éloigné des deux extrêmes. Ce milieu est malaisé à tenir, et c'est ce qui fait la difficulté et la gloire de la vertu. De même que, lorsqu'on veut tracer un cercle, il n'est pas facile de trouver au juste le centre, il n'est pas facile non plus de trouver le milieu où une action est bonne et raisonnable. On incline presque toujours vers le trop ou le trop peu. Aussi faut-il bien prendre garde aux vices vers lesquels nous penchons naturellement ; et c'est ce que nous pouvons facilement reconnaître à la manière dont les choses nous affectent. En nous éloignant le plus possible du défaut qui nous est naturel, nous arriverons peu à peu au milieu dans lequel réside la vertu. Il faut surtout nous défier des plaisirs auxquels nous sommes trop enclins ; car nous ne les jugeons pas sans prévention. Nous devons prendre à leur égard les mêmes sentiments que les vieillards troyens en voyant Hélène ; en toutes choses il faut dire comme eux : Ce plaisir est bien doux, mais qu'il s'en aille ; il nous fait trop de mal.*

Aristote n'ignorait pas que dans toute résolution à prendre, il y a, pour ainsi dire, deux termes : l'action elle-même et les dispositions intérieures qui nous inspirent nos déterminations. D'où vient donc qu'il ne définit le bien et le mal, le vice et la vertu, que par nos dispositions intérieures ? C'est qu'il n'a pas à considérer la vertu dans son objet, mais dans sa fin qui

* Éth. Nic., II, 5, 8, 9.

est le bonheur. Aussi est-ce une objection frivole que de lui demander où est le milieu dans des actions telles que le vol, l'assassinat ou l'adultère. On aurait tort d'un autre côté de reprocher à sa théorie une froideur qui approche de l'indifférence et de l'égoïsme. Car, ainsi que le dit Aristote, si l'essence de la vertu est dans un milieu, son excellence n'en est pas moins très-grande ; et nous devons y tendre de toutes nos forces, comme à la perfection qu'il nous est donné d'atteindre. Le seul tort d'Aristote, c'est peut-être d'avoir considéré ce milieu trop mathématiquement, comme s'il ne devait pas être mobile avec les objets qui excitent nos douleurs ou nos plaisirs, nos amours ou nos haines.

Donc le souverain bien de l'homme, c'est le bonheur, et le bonheur consiste dans l'activité conforme à la raison et dans les plaisirs de la vertu. La vertu, quoi qu'on ait pu en dire, est pour Aristote, comme pour Platon, le seul but, le seul bien de la vie. Je le laisserai parler lui-même : « Un premier point, dit-il dans sa Politique, c'est que tous les avantages dont l'homme peut jouir, se divisant en trois classes, avantages extérieurs, avantages corporels, avantages intellectuels, le bonheur consiste dans leur réunion. Personne ne serait tenté de croire au bonheur d'un homme, qui n'aurait ni courage, ni sagesse, ni probité, ni intelligence ; qui tremblerait au vol d'une mouche ; qui se livrerait sans réserve aux appétits grossiers de la soif et de la faim ; qui serait prêt pour le quart d'une obole à trahir ses amis les plus chers ; et qui, non moins dégradé en fait d'intelligence, serait déraisonnable et crédule autant qu'un enfant et un insensé. On concède sans peine tous ces points. Mais on ne s'accorde ni sur la mesure ni sur la valeur de ces biens. On se croit toujours assez de vertu pour peu qu'on en ait ; mais richesse, fortune, pouvoir, réputation, à tous ces biens là, on ne veut jamais de bornes, en quelque quantité qu'on les possède. Aux hommes insatiables, nous dirons qu'ils pour-

raient sans peine se convaincre par les faits mêmes, que les biens extérieurs, loin de nous acquérir et de nous conserver les vertus, sont au contraire acquis et conservés par elles; que le bonheur, soit qu'on le place dans les plaisirs, ou dans la vertu, ou dans l'un et l'autre à la fois, appartient surtout aux cœurs purs, aux intelligences distinguées, et qu'il est fait pour les hommes indifférents à ces biens qui tiennent si peu à nous, plutôt que pour ceux qui, plongés dans les jouissances vulgaires, sont cependant si pauvres des vrais biens. C'est ce que la raison seule, indépendamment des faits, suffit à démontrer. Les biens extérieurs ont une limite, comme tout autre instrument, et les choses qu'on dit utiles, sont précisément celles dont l'abondance nous embarrasse ou ne nous sert vraiment en rien. Pour les biens de l'âme au contraire, c'est en proportion même de leur abondance qu'ils nous sont utiles, si toutefois il convient de parler d'utilité dans les choses essentiellement belles. En général il est évident que la perfection des choses que l'on compare, est toujours en rapport direct avec la nature de ces choses. Si donc l'âme, à parler d'une manière absolue, est plus précieuse que la richesse et que le corps, ses biens et les leurs seront dans une relation analogue. Suivant les lois de la nature, tous les biens extérieurs ne sont désirables que dans l'intérêt de l'âme, et les hommes sages ne doivent point les désirer autrement, tandis que l'âme n'est point faite en vue de ces biens. Ainsi nous regarderons, comme un point parfaitement accordé, que le bonheur est toujours en proportion de la vertu et de l'intelligence, prenant ici, pour témoin de nos paroles, Dieu lui-même, dont la félicité suprême ne dépend pas de biens extérieurs, mais est toute en lui-même et dans l'essence de sa nature. » *

Ce n'est point dans le détail, c'est dans leur principe même, que les théories d'Aristote me paraissent admirables. Quoi de

* Polit., liv. VII, chap. I.

plus profond et de plus vrai que son analyse du souverain bien, et que l'équation qu'il établit entre la perfection et l'activité ! Et en même temps quoi de plus conforme au génie hellénique ! Aristote ne s'est pas inspiré dans ses théories de tel ou tel fait, de telle ou telle institution : il a saisi et représenté au vif le génie même de la Grèce. Jamais peuple ne fut plus actif, plus mobile. Jamais peuple n'a mieux senti qu'il n'y a de vie que dans le mouvement, de perfection et de bonheur que dans l'activité. Tous ceux qui l'avaient précédé dans la carrière de la civilisation, ou bien s'étaient amollis aussitôt qu'ils avaient cessé d'être des hordes sauvages, ou bien par l'effet du climat, des lois et de la religion, s'étaient ensevelis dans la paresse et le néant de la vie contemplative. Du jour où nous connaissons les Grecs, nous les voyons toujours en mouvement, et leur activité se prend à toute chose. Gloire des armes, beaux arts, littérature, sciences, philosophie : tout éveille et tente leur ambition, tout sollicite et porte en avant leur génie entreprenant et mobile. Ce peuple pouvait se corrompre et tomber par là dans l'impuissance; mais il ne pouvait s'engourdir dans la mollesse et l'inaction des Orientaux. Aristote, en considérant le courage des peuples du nord avec leur peu de disposition pour les arts de la pensée, la vivacité d'esprit des Asiatiques avec leur manque de cœur, en venait à déclarer que les Grecs étaient seuls capables de vertu comme de liberté, parce qu'ils possédaient à la fois le courage et l'intelligence : race capable, ajoutait-il, de conquérir le monde si elle était unie. Alexandre allait bientôt répondre à l'appel du philosophe. L'activité, l'audace, la discipline, le besoin de connaître, le désir du mieux, le sens du réel : voilà le fond de l'esprit hellénique; voilà le caractère général des fortes populations de l'Europe. Ce n'est plus ici l'activité intermittente des Orientaux qui ressemble aux ardeurs de la fièvre ou aux transports de la passion : c'est une activité continue qui tient à la fois de

l'énergie du besoin et de la constance mesurée, mais indomptable de la raison. La nature a forcé l'Européen à déployer sans cesse tout ce qu'il a de ressources, sans l'accabler ni de ses bienfaits qui énervent, ni de ses horreurs qui engourdissent et hébètent. Dans cet exercice journalier de ses forces et de son industrie, l'homme a mieux appris sa supériorité sur le monde; et l'individu, sa valeur personnelle. De là une idée plus nette et plus vraie de la vertu, un sentiment plus exact et plus vif du droit et du devoir. C'est pour avoir inauguré ces principes de civilisation, de progrès et de liberté, que la petite nation grecque est si grande dans l'histoire. Aristote l'avait bien compris. Aussi éloigné des aspirations contemplatives et presque mystiques de Platon, que de l'apathie voluptueuse d'Épicure et de la fière impassibilité des Stoïciens[1], ce qu'il estime, c'est une vertu purement humaine; ce qu'il veut, c'est une morale toute d'action qui appelle l'individu, ainsi que la société, à son perfectionnement par l'exercice permanent et réglé de ses facultés. En se tenant plus près du génie de son pays que les Stoïciens et que Platon, il nous paraît aussi plus près de la vérité. Car la vertu n'est pas plus dans l'impassibilité et dans le détachement absolu des choses de ce monde, que la gloire et la moralité d'un peuple dans la rudesse de l'ignorance et dans les privations de la pauvreté. Non, le renoncement et l'impassibilité ne sont pas la vertu. La vertu de l'homme consiste à vivre, à agir, à développer toutes ses facultés, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports aux personnes et aux choses, comme la vertu d'un peuple est de mettre en œuvre toutes les ressources de son propre génie et du pays qu'il habite. Vivre donc pour les individus comme pour les nations, c'est agir; et bien vivre, c'est agir conformément à la nature humaine et à la raison. Le génie de la Grèce se rencontre ici merveilleusement avec le génie de l'humanité, toutes les fois

1. On a beaucoup exagéré cette impassibilité stoïque.

que l'humanité n'est opprimée ni par la nature ni par de stupides législations. C'est là ce qui fait la grandeur et la vérité des théories si simples d'Aristote sur le bonheur et sur le bien.

Heureux s'il n'eût dû que de pareilles inspirations à son amour exclusif de la réalité. Mais ce grand esprit, dans son aversion pour toute spéculation qui ne reposait pas sur des faits, a beaucoup mieux vu ce qui était que ce qui doit être, et ses idées sur les différentes vertus de l'homme n'ont plus guère pour nous qu'une valeur historique. Supposez un observateur qui veuille peindre ce qu'on appelle à son époque les honnêtes gens, et qui en ramasse çà et là les principaux traits: vous avez Aristote. S'il eût vécu dans un pays où l'on ne connût que les hommes de bonne compagnie, il aurait tracé le portrait des hommes de bonne compagnie. Mais vivant dans un pays où l'on n'estimait que la vertu politique, il n'a présenté dans son idéal de l'honnête homme que les principales qualités du citoyen. Qu'on retranche de ses théories ce principe, que la vertu réside dans un milieu : il n'y a plus de système, il ne reste que des observations détachées. Il est donc aussi difficile de résumer Aristote qu'il le serait de résumer Labruyère. Aussi nous serions tentés de retrancher ici toute la théorie des vertus et des vices, s'il n'y avait pas un certain intérêt historique à connaître Aristote tel qu'il est, et, par suite, à comprendre ce qu'était la perfection pour un citoyen grec.

La vertu morale étant de savoir se réjouir ou s'affliger, aimer ou haïr, espérer ou craindre, quand il faut, comme il faut, et dans la mesure qu'il faut, on aurait sous les yeux comme le champ de la vertu morale, si l'on connaissait tout ce qui excite en nous le désir et l'aversion. Or, les principaux objets de nos vœux sont les plaisirs du corps, les biens de la fortune, les honneurs, le pouvoir et la réputation. Les principaux objets de nos aversions sont la douleur, le danger, la mort, la pauvreté, les injures et les injustices. Il faut donc

voir comment l'homme se conduit et doit se conduire dans les passions que ces biens et ces maux excitent en lui. Aux plaisirs du corps se rapporte la tempérance, milieu entre l'intempérance et une stupide insensibilité; aux douleurs physiques, aux dangers et à la mort, le courage, milieu entre la lâcheté et l'audace; aux biens de la fortune, la libéralité, milieu entre la prodigalité et l'avarice, et, de plus, la magnificence, milieu entre la mesquinerie et la sotte ostentation; aux injures, la douceur, milieu entre la lenteur d'âme et la colère; aux honneurs et au pouvoir, la magnanimité, milieu entre l'orgueil et la bassesse de cœur, et, de plus, une vertu qui n'a point de nom en grec, mais qui consiste dans une juste ambition, également éloignée d'une lâche modestie et d'un appétit exagéré du commandement et des titres. S'agit-il des contestations qui s'élèvent au sujet de ces biens et de ces maux, alors apparaissent la justice et l'injustice. Il faut ajouter la prudence, vertu intellectuelle, sans laquelle les vertus morales sont impossibles, et un sentiment, l'amitié, sans laquelle il n'y a point de bonheur. On peut déjà prévoir par cette sèche nomenclature des vertus et des vices, qu'Aristote cherche avant tout la perfection de l'homme né pour l'empire, et que, selon ses paroles expresses, la vertu parfaite est celle du citoyen, non lorsqu'il obéit, mais lorsqu'il commande. *

Commençons par la vertu intellectuelle que les vertus morales supposent. Il ne faut point confondre, comme l'ont fait Socrate et Platon, la prudence avec la sagesse. L'une est la perfection de la raison pratique; l'autre, de la raison contemplative; l'une a pour objet le contingent et le particulier; l'autre, l'universel et le nécessaire. La prudence consiste essentiellement à saisir ce qu'il y a de meilleur dans les choses qui tombent sous l'action, et ces choses sont nécessairement contingentes et particulières. Il faut bien entendre ce point d'Aristote pour comprendre l'erreur capitale de sa doctrine. Aristote ne veut pas dire seulement que la connaissance des principes immuables de la morale est insuffisante pour bien vivre, et qu'il faut encore y joindre une certaine prudence, qu'on doit toute à la pratique des affaires et qui ne s'exerce que dans le cercle du particulier et du contingent. Mais, dans sa pensée, la morale n'est pas une science; elle n'a rien de certain, de fixe, de nécessaire et d'universel; elle contient des avis et des conseils; elle ne contient point de principes ni de vérités absolues. Est-ce un philosophe qui parle ainsi, ou bien l'un de ces politiques et de ces habiles, habitués à tout mesurer à la coutume ou au succès ? *

* Éth. Nic., II, 5, 7; VI, 1. Polit., III, 2, 4.

Il ne faut pas condamner si vite Aristote : car je ne connais pas de philosophe qui ait été plus attaché à l'honnête, auquel son système ne laisse pourtant qu'une existence douteuse et précaire. C'est une nécessité pour moi, qui ne veux ni être injuste envers Aristote, ni fausser sa pensée, d'établir : 1° qu'il ne reconnaît aucune valeur absolue et universelle aux vérités de la morale; 2° qu'il admet cependant l'honnête comme la règle suprême de la vie.

Qu'est-ce donc que la prudence? C'est la pénétration et le discernement dans les délibérations, pour savoir de quelle manière on peut arriver à l'honnêteté. Or, personne ne délibère et ne consulte sur les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, et qui, par conséquent, ne dépendent ni de sa volonté ni de son action[1]. Si donc toute science implique la démonstration, et

* Éth. Nic., VI, 3, 4, 5, 7, 13; IX, 8.

1. Il y a là un sophisme. C'est une vérité nécessaire que quiconque veut être un honnête homme ne doit pas être un vil flatteur : mais il ne répugne pas que tel ou tel délibère s'il sacrifiera ses désirs et ses intérêts à sa dignité. Les devoirs sont obligatoires d'une obligation absolue; mais il n'est point nécessaire que je fasse actuellement mon devoir : il n'est donc pas contradictoire que je délibère si je le ferai ou ne le ferai pas dans telle ou telle circonstance, où mes espérances et mes craintes, mes amours, mes haines, mes passions et mes intérêts sont en compétition avec l'honnête.

s'il n'y a point de démonstration des choses dont les principes peuvent être autrement qu'ils ne sont, la prudence ne saurait être la sagesse, ni la morale une science. «On nous accordera sans doute, ajoute Aristote, que ce sujet des actions humaines ne peut être traité d'une manière un peu générale et avec une rigoureuse exactitude, puisque la nature et la valeur des raisonnements dépendent de l'espèce des sujets qu'on traite. Or, il en est de nos intérêts et de nos actions comme des choses relatives à la santé: il n'y a rien là d'immuable ni d'absolu.» Aussi voit-on un tel désaccord, une telle fluctuation et tant d'erreurs au sujet de ce qui est honnête et juste, que les choses morales et politiques semblent être réglées par les lois, et non établies par la nature. Même controverse, même incertitude, mêmes erreurs sur ce qui est bien; et cela parce que, des choses qu'on appelle des biens, il est souvent résulté pour ceux qui les possédaient, de grands dommages et de terribles malheurs. Que d'hommes ont été perdus par la richesse! que d'autres par leur force ou par leur esprit! «Il suffit donc, dit Aristote, lorsqu'on traite de matière de cette espèce, d'esquisser une grossière ébauche de la vérité, et lorsqu'on discute sur ce qui arrive le plus souvent et non pas toujours, de donner des conclusions dont la généralité relative égale seulement celle des objets que l'on examine. Il serait absurde de supporter un mathématicien qui n'emploierait que des raisons probables et propres à persuader, ou de demander des démonstrations à un orateur et à un homme politique.» La politique ou la morale (car c'est tout un pour Aristote) ne possède ni principes invariables et universels, ni démonstrations exactes et nécessaires; et le disciple de Platon se sépare ici radicalement de son maître, pour qui les principes universels des mœurs sont aussi clairs que la lumière du jour, aussi solides que le diamant et l'airain. Cela, je crois, ne peut faire l'objet du moindre doute. *

* Eth. Nic., I, 1, 2; II, 4; VI, 5.

Mais l'esprit d'Aristote n'est-il point dominé à son insu par des principes supérieurs à toute vérité contingente ou particulière? Sa morale, comme le veut Tennemann, n'est-elle qu'un empirisme inconsistant et sans principe, ou plutôt qu'une sorte d'égoïsme inconséquent et déguisé? Quoique l'honnête ne soit point l'objet de la sagesse, quoique Aristote répète à chaque instant que la prudence ne roule que sur le particulier, il y a deux idées, celle de l'honnête et celle du bien ou de la perfection, qui sans cesse reviennent dans ses spéculations, et qui, malgré ses idées préconçues sur la contingence de la morale, n'ont rien de particulier ni de variable. C'est ce qu'il s'agit d'établir.

Qu'on jette les yeux sur la théorie des vertus, qu'y voit-on sans cesse? La préoccupation, non de l'agréable ni de l'utile, mais de l'honnête et du beau. Toute action qui a pour principe la vertu, est honnête et faite uniquement en vue de l'honnête. Pourquoi l'homme courageux brave-t-il les périls les plus terribles et la mort? C'est qu'il est beau de le faire, et qu'agir en vue de l'honnête est la fin de la vertu. Celui qui n'est brave que par colère, par peur, ou par tout autre motif sensible et passionné, n'est pas véritablement courageux. L'homme tempérant, le libéral et le magnifique n'ont pas d'autre but que de faire ce qui est bon et beau. Il faut donner de bon cœur sans y être forcé soit par des sollicitations importunes soit par les circonstances, et cela sans aucun espoir de retour, mais uniquement parce que c'est honnête. Il faut prodiguer sa fortune pour l'embellissement et la gloire de sa patrie; parce que cela est beau. Cette considération de l'honnête, sans cesse présente à la pensée d'Aristote, lui dicte les choses les plus délicates dans ses livres sur l'amitié. «Il ne faut pas, dit-il, avoir recours à nos amis dans les chagrins et les malheurs extrêmes; nous ne devons les appeler à notre aide que lorsqu'ils pourront nous être utiles en dévorant

quelque peine légère. Mais si notre ami est accablé de la mauvaise fortune, il faut aller à lui de nous-mêmes et avec l'empressement le plus prévenant, sans attendre d'être appelés. Cela est plus honnête pour l'un et pour l'autre. Sommes-nous heureux? Courons à notre ami pour qu'il ait le plaisir et la gloire d'aider à notre fortune. S'agit-il de quelque service à demander? n'y allons que lentement et pas à pas : il n'est pas beau d'être trop prompt à solliciter et trop avide à recevoir.» *

Or lorsque Aristote déclare qu'en toute circonstance, il faut tout sacrifier à l'honnête, ce n'est pas une simple recommandation ni un simple conseil qu'il nous donne, c'est un devoir qu'il nous impose. S'il fallait se racheter soi-même ou racheter son père, on devrait racheter son père. Il y a des choses qu'on ne doit jamais faire, quelque violence qu'on exerce sur nous, quelque nécessité qui nous presse, dussions-nous encourir la mort et souffrir les plus âpres tourments. L'homme de bien est celui qui a le plus à perdre s'il meurt, puisqu'il a les vrais biens de la vie avec la vertu : il n'en doit pas moins courir en brave à la mort, lorsqu'il le faut; et peut-être le doit-il plus que tout autre, parce qu'il ne peut rien préférer à ce qui est honnête et beau. «Honneurs, richesses et tous ces biens que se disputent ordinairement les hommes, il les abandonnera pour se mettre en possession de son bien, qui est la vertu, préférant la plus belle et la plus délicieuse des jouissances à des siècles de langueur, un seul jour d'une vie honorable à la plus longue existence consacrée à des occupations vulgaires, une seule action enfin, mais grande et généreuse à une multitude d'actions communes et petites.» Il est incontestable qu'Aristote distingue non-seulement dans l'application et le détail, mais encore dans la théorie, l'honnête et du plaisir et de l'utilité. Les choses aimables selon lui sont au nombre de trois, le bien, l'utile et l'agréable; et

* Éth. Nic., III, 10, 11, 15; IV, 2, 4; IX, 11.

puisqu'on appelle utile ce qui peut nous procurer un plaisir ou un vrai bien, le plaisir et le bien sont donc seuls aimables comme fins et pour eux-mêmes; mais ce qui est absolument bon est aussi ce qui est absolument aimable. Malheureusement les hommes sont si aveugles qu'ils n'aiment guère que ce qui est bon relativement et pour eux. On ne doit donc souhaiter et poursuivre l'utile et l'agréable qu'en vue de l'honnête et du bien; et la préoccupation exclusive du plaisir et de l'utilité ne convient ni aux hommes libres, ni aux âmes bien nées et généreuses. *

J'ajoute qu'Aristote bien qu'il ne recherche, comme il dit, que le souverain bien de l'homme, et non le souverain bien absolu, assigne continuellement et à son insu la même origine à l'honnête, que Platon à la justice. C'est un principe invariable pour lui que ce qui est moins bon doit être subordonné à ce qui est meilleur, les biens extérieurs aux biens internes, le corps à l'âme, la passion à la raison et les mœurs à la science. Ce n'est pas tout : Aristote détermine mieux que Platon ce qui constitue le bien, principe de l'honnête. Le bien, c'est l'accomplissement d'une fonction; plus un être est parfait ici-bas, plus il est actif : ainsi l'animal a plus d'activité que la plante, l'homme que l'animal. Dieu est le plus parfait des êtres, est le parfait par excellence, parce qu'il est non plus telle ou telle activité, mais l'acte même. Plus donc nous serons près d'être un acte véritable, plus nous serons parfaits. Que s'il est bon d'accomplir les fonctions qui sont en rapport avec notre essence; s'il est bon, par exemple, de penser, il faut tout faire pour acquérir cette perfection. Vouloir ce qui est bon et le pratiquer de grand cœur, avec constance et avec amour : voilà l'honnête. Aristote aurait pu prendre pour épigraphe de sa morale le mot de Pythagore et de Platon :

* Éth. Nic., III, 1, 10; IV, 2, 4; VIII, 2; IX, 2, 7, 9. Polit., IV, 13; V, 3.

«la vertu est de ressembler à Dieu». Mais Aristote a sur Platon cet avantage que l'acte est plus déterminé que l'Idée: nous passons continuellement d'un état à un autre, ou de la puissance à l'acte; il n'y a donc qu'à nous considérer nous-mêmes pour nous faire quelque idée de la perfection. L'être, par exemple, qui apprend une science, est en puissance par rapport à cette science; lorsqu'il la possède et qu'il peut y penser plus facilement et plus efficacement, il est cette science même en acte, il est plus parfait. Ici donc l'idée du bien se détermine et devient quelque chose d'effectif, que peut saisir notre raison.

Par ces idées générales qui circulent à travers toute la morale d'Aristote et qui, malgré ses assertions répétées, sont plus que de simples analyses de phénomènes, la science des mœurs touche à celle des principes et, par conséquent, à la sagesse. Aristote aurait dû rattacher, comme Platon, la science de l'honnête à cette science supérieure qu'il appelle la *désirée* et qui n'est autre que celle du bien, objet de l'intelligence et de l'amour, et auquel sont suspendus, selon son expression, le ciel et la terre. La prudence séparée de la sagesse, n'est rien; elle tombe fatalement dans l'égoïsme, ou bien elle tourne éternellement sur elle-même, dans un cercle d'idées équivoques et mal définies, sans pouvoir dire ce que c'est que l'honnête dont elle ne cesse de parler. Qu'est-ce en effet que l'honnête pour Aristote? Ce que l'honnête homme pratique. Et l'honnête homme? Aristote reste court. Mais aussi la sagesse, séparée de la prudence, est presque inutile; toujours attachée aux premiers principes, elle demeure dans le vague d'abstractions et de généralités purement spéculatives et sans influence sur les mœurs. C'est ce qu'Aristote avait finement saisi; c'est ce qui lui fit faire de la prudence une vertu séparée de la science ou de la sagesse. « L'expérience de la vie et la pratique des bonnes actions,

dit-il, font naître dans notre esprit comme un œil qui aperçoit et discerne de prime abord les vrais principes qui doivent régler notre conduite, et ce qui est bon ou mauvais dans tel cas particulier et déterminé. Aussi devons-nous suivre ces intuitions de l'œil intérieur avec la même confiance que des principes scientifiques; et ceux qui n'ont point assez d'usage et de connaissance de la vie, s'ils aspirent à l'honnêteté, ne doivent pas être moins attentifs et moins soumis aux décisions des hommes expérimentés et prudents, qu'aux démonstrations de la science.» Aussi le moraliste, au lieu de répéter vaguement les mots d'honnête, de vertu et de sagesse, doit-il s'attacher, comme Gorgias, à déterminer avec précision les différentes vertus et les actes qui les engendrent. C'est ce qu'Aristote s'est proposé de faire dans les analyses que nous allons exposer. Mais on verra, comme nous l'avons dit, qu'à force de s'attacher étroitement à l'expérience, sa morale marche terre à terre et ne s'élève point au-dessus d'une vertu toute empirique et toute grecque, quoique d'ailleurs elle respire partout un amour ferme et passionné pour l'honnête et pour le beau.*

Nous ne trouvons rien d'original et de caractéristique sur la tempérance et sur la justice. Nous les passerons sous silence.

Le courage est un milieu entre la lâcheté et l'audace. Le lâche ne saurait supporter la fatigue et la douleur; il craint tout; il s'enfuit au premier bruit du danger. Le téméraire se précipite aveuglement dans tous les périls. Le brave les voit, les craint et, s'il est possible, les évite, parce qu'il est homme; mais quand il le faut, il sait les affronter par un sentiment de devoir et d'honneur. Il y a cette différence profonde entre le téméraire et le brave, que l'un, ne prévoyant rien, brave tout de loin et lâche souvent pied, quand il voit

* Éth. Nic., VI, 12, 13. Polit., I, 5.

le danger face à face, hardi et peureux à contre-temps; tandis que l'autre prévoit les périls et s'y expose résolument quand il le faut, timide en apparence tant qu'il les envisage de loin, mais intrépide et plein de feu, quand il s'agit de les attaquer et de les combattre corps à corps. Il ne faut confondre le courage ni avec la colère qui le seconde, mais qui ne le constitue point; ni avec la fureur qui lutte contre l'impossible, comme les Celtes qui lancent des traits contre l'Océan; ni avec la férocité, parce que le courage n'appartient qu'aux hommes qui possèdent à la fois la douceur et la magnanimité du lion. L'homme brave endure les fatigues, les blessures et la mort, parce qu'il est honnête et beau de le faire. Passionné pour la gloire, il fait son devoir sans craindre ni ses chefs ni le châtiment, comme le lâche qui n'est vaillant que par peur et qu'à son corps défendant. Celui qui ne craint que le déshonneur, sait mourir ferme et immobile au poste où ses chefs et la loi l'ont placé; et c'est là proprement le courage du citoyen. Des mercenaires déploient de la valeur, tant qu'ils se croient les plus forts; mais s'ils viennent à s'apercevoir de la supériorité de l'ennemi, ils ne rougissent pas de tourner le dos. Il n'y a de vraiment courageux que le citoyen animé par les lois, par l'honneur et par la liberté. Aristote réduit donc tout le courage à la bravoure militaire. Il ne veut pas qu'on appelle courageux celui qui demeure calme au milieu d'une tempête, ou qui supporte noblement les coups de la fortune, ou qui voit sans pâlir les apprêts de son supplice. C'est que ce courage n'est pas une vertu politique. Qu'importe que vous gémissiez sur un lit de douleur comme un enfant, pourvu que vous fassiez bravement votre devoir pour la défense ou la gloire de la république? Aristote distingue, il est vrai, la patience et la mollesse du courage et de la lâcheté. Mais il ne dit qu'un mot de cette vertu et de ce vice. Il s'indigne contre ces élégants et ces beaux fils qui laissent traîner leur robe flottante, comme s'il était trop pénible de la porter, et qui, affectant la démarche languissante et débile des malades, s'imaginent qu'ils ne seraient pas les heureux du jour, s'ils ne se donnaient pas des airs de malheureux.*

Terrible à l'ennemi, il faut être doux avec ses concitoyens. La douceur est un milieu entre l'apathie et l'irascibilité. La colère n'est pas en elle-même un défaut ni un vice : la nature nous l'a donnée pour repousser l'injure; et même il y a quelque chose de lâche et de servile à supporter l'outrage, et à n'en point défendre ceux que nous devons protéger. Mais il est mauvais d'être toujours prêt à s'irriter, comme de tout prendre mollement et avec indifférence. La douceur n'est point faiblesse, mais fermeté d'âme : elle consiste non point à ne jamais se fâcher, mais à être facilement exorable. Elle ne recherche point la vengeance, ce qui est le vice ordinaire des femmes et de toutes les personnes faibles; mais elle sait au besoin repousser la force par la force, et punir les insolents qui importunent ou qui nuisent.**

La libéralité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice (je n'ose hasarder le mot d'illibéralité[1], quoiqu'il traduise mieux la pensée d'Aristote). Les richesses sont des biens; mais la vertu ne consiste ni à les posséder ni à les acquérir : elle est tout entière à en user comme il faut. L'avare ne sait pas donner, il n'aime qu'à recevoir; s'il donne, c'est avec peine et de mauvaise grâce, ou dans la basse espérance que ce qu'il donne lui rapportera, ne donnant pas véritablement, mais plaçant à usure. Le prodigue donne à tort et à travers, quand il faut et quand il ne faut pas, à qui il convient et à

* Éthiq. Nic., III, 9, 10, 11, 12. Pol., VII, 6; VIII, 3.

** Éth. Nic., IV, 11.

1. Illibéralité, vice indigne d'un homme libre, comme la vilainie était un vice indigne d'un homme de naissance ou d'un gentilhomme.

qui il ne convient pas, sans distinction des temps ni des personnes. Tant que ses biens lui suffisent, il peut être honnête homme : il n'est qu'intempérant et déréglé dans une bonne qualité. Mais viennent-ils à lui manquer, adieu la probité et l'honneur ! Quand il ne sait plus où trouver d'argent pour ses profusions, il joint trop souvent à la prodigalité qui dissipe, la cupidité qui prend sans scrupule partout et à toutes mains. L'homme vertueux s'éloigne également de la prodigalité et de la vilainie. Il est libéral, parce qu'il vaut mieux faire du bien que d'en recevoir ; mais il donne avec choix et discernement ; il donne autant qu'il faut et dans le moment qu'il faut ; il donne avec joie et de grand cœur. Il ne néglige pas sa fortune, parce qu'il veut avoir de quoi subvenir à ses bienfaits ; mais il ne cherche pas non plus à l'augmenter indiscrètement, parce qu'il respecte toujours le bien d'autrui et qu'il se respecte soi-même. Il ne se réserve que le moins possible pour son usage personnel ; sa fortune ne lui appartient que par le droit de faire du bien ; elle est du reste plus aux autres qu'à lui ; et c'est précisément cet oubli de soi, qui caractérise la vertu. La libéralité ne consiste pas toujours à beaucoup donner ; car on peut donner beaucoup et être moins libéral que celui qui donne peu, mais qui prend pour donner sur le peu qu'il possède. Quoique le fait propre du libéral soit de donner à qui il convient plutôt que de recevoir de qui il doit, cependant la science de bien recevoir appartient au caractère libéral, et la disposition à acquérir convenablement est une conséquence naturelle du penchant à bien donner.*

A côté de la libéralité, Aristote place la magnificence, à laquelle il oppose la mesquinerie et la sotte ostentation. L'homme mesquin ne sait pas dépenser pour le public ; et quand il est obligé de le faire, il se plaint, il gémit, il croit toujours

* Éth. Nic., IV, 1, 2, 3.

faire plus qu'il ne doit ; il calcule comment il s'en tirera au meilleur marché possible. Celui qui veut se donner des airs de magnificence, dépense plus qu'il ne faut dans les petites choses pour faire montre de ses richesses, avare d'ailleurs et lent à débourser dans les grandes circonstances. Le magnifique, au contraire, aime les grandes dépenses qui puissent lui faire honneur à lui-même et à sa patrie. S'agit-il de faire un sacrifice aux dieux, de consacrer des offrandes, d'élever des temples ou tout autre ouvrage d'utilité publique, de construire des vaisseaux ou de racheter des prisonniers, de recevoir des hôtes publics ou de donner un repas, soit à la ville, soit à sa tribu ? C'est alors qu'il est grand et libéral ; il prodigue l'argent pour l'honneur. Mais cette vertu n'est faite que pour les personnages riches et de haute extraction. Où le pauvre trouverait-il de l'argent pour ces énormes dépenses ? Et qui souffrirait un parvenu ou un gueux enrichi, qui aurait l'insolence de faire le libéral et le généreux envers l'État ?*

Entre l'ambition et l'indifférence pour le pouvoir et pour les honneurs, Aristote place une vertu qui n'avait pas de nom en grec et qu'il définit assez mal. Elle est à la magnanimité ce que la libéralité est à la magnificence, et comme la libéralité s'exerce par des dons ou modiques ou sans éclat, cette juste ambition a pour objet les honneurs et les places médiocres. Au-dessus de cette ambition vulgaire, il faut placer la magnanimité. Elle est un milieu entre l'humilité et l'orgueil. L'humble ne se croit jamais digne de rien, ou se conduit comme s'il le croyait. L'orgueilleux aspire, qu'il le mérite ou non, aux honneurs, aux distinctions, aux louanges, à tout ce qui flatte et chatouille la vaine faiblesse du cœur. Le magnanime sait ce qu'il vaut et ne cède pas facilement l'honneur qui lui est dû, pourvu que cet honneur soit proportionné à son mérite et à

* Éth. Nic., IV, 4, 5.

la hauteur de ses sentiments. Il sait pourtant se mettre au-dessus des honneurs; il n'y en a pas qui soit digne de lui, quoiqu'il soit digne de tous. Il paraît dédaigneux et méprisant, parce qu'il n'y a rien qui mérite son admiration. Il est fier envers ceux qui sont dans les hautes positions; il est doux et traitable avec les petits et avec les personnes d'une condition médiocre. Il ne peut supporter de joug que celui de l'amitié. Il aime à rendre des services et à faire du bien: il n'aime point à en recevoir, parce que le bienfaiteur est au-dessus de l'obligé. Il aime, il hait, il parle, il agit à cœur ouvert. Il déteste toute dissimulation et tout mensonge. Tandis que l'orgueilleux est le jouet et la proie de toutes les flatteries qui s'accommodent à sa faiblesse, le magnanime, précisément parce qu'il ne sait pas flatter, rejette toutes les flatteries qu'on lui adresse, même celles qui sont vraies. Aussi les adulateurs et les parasites ne trouvent pas facilement à faire leurs affaires auprès de lui. C'est en lui-même, c'est dans son mérite, c'est dans sa conscience qu'il place son orgueil; le reste ne vaut pas un regard de ses yeux. Il faut le voir dans les grands dangers: avec quelle ardeur et quelle impétuosité il prodigue sa vie, comme s'il s'indignait de ne pas périr glorieusement! *

Avec ces vertus jointes aux biens de la fortune et aux avantages de la naissance, sans lesquels il est difficile que la vertu se développe complétement, il semble qu'on doive être heureux autant que peut l'être un homme purement homme. Mais, selon Aristote, quand on posséderait tous ces biens, on ne voudrait pas encore vivre sans amis. Car, qu'en ferait-on, si on ne pouvait pas les communiquer à d'autres? On représente presque toujours l'amitié comme utile et nécessaire : elle est surtout belle. Qu'y a-t-il de plus beau que de faire du bien, principalement à ceux que l'on aime et qui méritent d'être aimés? Si l'amitié n'est pas une vertu, elle est au moins

* Éth. Nic., IV, 7, 8, 9.

jointe à la vertu : elle la complète et l'achève, et du même coup elle complète et achève notre félicité.

Or, l'amitié consiste à vouloir du bien aux autres; elle est donc surtout dans la bienveillance. Mais nous pouvons vouloir du bien à beaucoup de gens sans les connaître et sans vivre avec eux, par conséquent, sans être leurs amis; il faut donc que cette bienveillance se manifeste et soit active. Ce n'est pas tout: la bienveillance peut exister entre des personnes de condition fort inégale; il y a alors des bienfaiteurs et des obligés; il n'y a pas d'amis. L'amitié est donc une bienveillance mutuelle, toujours active et manifeste entre égaux. La plupart des hommes croient que le plus grand bien de l'amitié est non d'aimer, mais d'être aimé: aveugles qui ne voient dans l'amitié que l'utilité qu'on peut en retirer, ou qu'une sotte satisfaction de vanité, parce que, avec beaucoup d'amis, on paraît quelque chose. Le plus grand bien de l'amitié, c'est d'aimer. Il en est de l'ami véritable comme des mères. Elles éprouvent du plaisir à aimer leurs enfants, et sont comblées de joie en apprenant leur bonheur, lors même qu'ils ne peuvent leur être utiles, parce qu'ils ne les connaissent pas; lors même qu'elles ne peuvent se parer des succès de leurs fils, parce que tout le monde ignore quels sont les liens qui les unissent. L'ami véritable est heureux du bonheur de son ami, uniquement parce que c'est son ami. En outre, puisqu'il est meilleur de faire du bien que d'en recevoir, puisque cela est plus honnête et plus beau, il vaut donc mieux aimer que d'être aimé. « Ceux qui font du bien, dit Aristote, aiment plus fortement ceux qu'ils ont comblés de bienfaits, que ceux-ci ne les aiment. Il paraît à la plupart qu'il en est ainsi, parce que les uns sont débiteurs et les autres créanciers: de sorte que ces derniers désirent le bien de leurs débiteurs, afin de pouvoir en être payés. Il faut chercher une raison plus profonde et qui est dans la nature même. Ceux qui font du bien aiment et chérissent ceux à qui

ils en font, même quand ceux-ci ne leur sont utiles en rien et ne leur seront jamais utiles. C'est ce qu'on voit aussi dans les artistes : chacun aime son ouvrage avec plus de véhémence qu'il n'en serait aimé, si cet ouvrage s'animait tout à coup. Les poëtes surtout ont une passion démesurée pour leurs productions, leur portant pour ainsi dire une affection toute paternelle. Il en est à peu près ainsi du bienfaiteur et de l'obligé : ceux qui ont reçu un service sont, sous un certain rapport, comme l'ouvrage de leur bienfaiteur. Son ouvrage lui est donc plus cher qu'il ne l'est lui-même à son ouvrage. La raison en est qu'il est bon et désirable pour tous d'être et de vivre, et que c'est par l'action qu'on existe véritablement. » Chacun aime donc ceux à qui il peut faire du bien, parce qu'il aime à être, à agir, c'est-à-dire, à vivre. Or, aimer, c'est agir; être aimé, c'est pâtir en un certain sens; plus donc l'action est préférable à la passion, plus il vaut mieux aimer que d'être aimé. Aimer est une perfection véritable; et c'est pourquoi l'amitié est une cause de bonheur pour celui qui l'exerce. Voilà aussi pourquoi les amitiés des gens de bien sont seules réelles et solides. Ils n'aiment leur ami que pour lui-même et non pour des intérêts et des plaisirs qui passent; et, s'aidant mutuellement à devenir meilleurs, se corrigeant, se formant, se composant l'un l'autre et l'un sur l'autre, chacun d'eux s'aime et se sent vivre dans un autre lui-même : il semble que sa vie, que sa vertu, que sa perfection, que sa félicité se double de celle de son ami. *

Une chose qui doit frapper dans cette analyse des vertus par Aristote, c'est l'absence de toutes celles qui ne sont d'aucun usage dans la vie politique. L'homme, dont Aristote nous retrace l'idéal, n'est ni père, ni fils, ni mari; il n'est même homme que dans la mesure où les vertus de l'homme s'accordent avec celles du citoyen. Nous sommes pourtant des hommes

* Éth. Nic., VIII, 1, 4, 7, 8, 9, 10; IX, 7, 9, 12.

avant de faire partie de la cité; nous avons avec les autres des rapports naturels qui peuvent servir à l'établissement de l'État, mais qui n'en dépendent point; et d'un autre côté, tous mortels que nous sommes, nous avons de sublimes instincts qui nous emportent au delà des êtres et des intérêts de la terre. Ces relations diverses nous créent certains devoirs, et ces devoirs peuvent devenir l'origine de certaines vertus. D'où vient qu'Aristote les a oubliées? Ce n'est pas certes qu'il les ignorât. Mais précisément parce que les devoirs, dont nous parlons, préexistent à la cité et qu'ils en sont indépendants, ils ne touchent qu'indirectement à la vertu politique; et l'on comprend, par exemple, que celui qui accomplit très-fidèlement tous ses devoirs de famille, pourrait être pourtant un fort mauvais citoyen. Quant à ce qui concerne nos rapports avec Dieu, Aristote, qui se faisait une très-haute idée de la divinité, ne voyait dans la religion que le culte ou des cérémonies et des pratiques conventionnelles. Il y aura donc des prêtres dans la république puisqu'il en faut et que le culte est un lien entre les citoyens; l'homme public assistera aux cérémonies; il y présidera même; s'il le peut, il fera de pompeux sacrifices et bâtira des temples à ses frais. Mais il n'y a point dans ces pratiques et ces actes la matière d'une vertu. La vertu qui se rapporte au divin, est la sagesse contemplative, qui n'est pas une vertu politique, et qui ne saurait être que le privilége d'un petit nombre d'esprits supérieurs. Aussi le philosophe, qui nous dit jusqu'à la démarche et au ton de voix du magnanime, jusqu'à la demeure du libéral, ne daigne pas nous dire quelles seront les dispositions intérieures de l'honnête homme envers Dieu.

On ne saurait croire combien cette préoccupation de la politique a rétréci et faussé la morale d'Aristote. De là chez lui des vertus d'exception et que nous avons peine à regarder comme des vertus; de là ce qu'il y a d'étroit même dans les vertus véritables qu'il décrit. Pour nous un homme franche-

ment libéral, nous paraîtrait par cela même posséder toute la vertu qui sait user de l'argent et des richesses; il n'en est pas ainsi pour le Grec Aristote. Il sépare la magnificence de la libéralité et la met fort au-dessus. En effet, dans ces petites républiques où l'on ne comptait que le citoyen utile, il était naturel de regarder comme une vertu la disposition à prodiguer ses biens pour l'État. On ne remarque guère celui qui est pauvre, tandis qu'on remarque singulièrement celui qui, possédant de grandes richesses, les fait servir à la gloire de sa patrie. Qu'on se rappelle que Pindare célèbre, comme des hommes divins, des gens dont tout le mérite était de nourrir de bons chevaux pour les jeux de Pise et d'Olympie. C'était une nécessité pour l'homme politique d'attirer les yeux de la foule par sa magnificence et sa générosité; et nous voyons Démosthène se vanter d'avoir fait pour le public des dépenses qui étaient peut-être au-dessus de ses facultés. On était souvent forcé de refaire aux dépens de la république sa fortune qu'on avait dissipée pour elle; mais on s'était fait connaître du peuple: on était parvenu au but que l'on cherchait. De là cette vertu d'exception qu'Aristote appelle magnificence. On reconnaît le même esprit tout grec dans le portrait qu'il trace de l'humble et du magnanime. Cet homme qui sait s'estimer ce qu'il vaut; qui se juge digne des plus grands honneurs; qui les méprise, il est vrai, comme trop vils pour lui, mais qui, au besoin, les réclame comme un droit; cet homme, dis-je, ne paraît posséder une vertu supérieure que dans un état qui a besoin, pour vivre et pour se soutenir, de la plus grande rivalité entre les citoyens. C'est Aristide montant à la tribune et disant: « La république, Athéniens, ne sera tranquille, que lorsque vous aurez jeté Thémistocle ou moi dans le barathrum. » Cette fierté hautaine pouvait produire quelque mal; c'est ce qui explique en partie l'institution de l'ostracisme. Mais elle produisait beaucoup de bien en surexcitant les facultés des hommes et en leur faisant rendre toute ce qu'ils pouvaient et même plus qu'ils ne semblaient pouvoir. Ce n'est pas seulement la vertu qui anime les citoyens et qui les élève presque au-dessus de l'humanité: c'est surtout cette rivalité ardente, cette passion de la gloire, cette confiance en ses propres forces, cette estime de soi qui va jusqu'à l'orgueil. Une pareille ambition serait déplacée dans un grand État, qui ne se soutient que parce que la vie est modérée dans toutes ses parties. Là, au contraire, on aime, sinon l'humilité, au moins la modestie qu'Aristote ne distingue pas de l'humilité; et l'on préférerait, à tout prendre, l'humilité quelque peu servile à une magnanimité arrogante. Certes, ce n'est point là qu'on se plaindrait de voir des citoyens s'écarter des honneurs et des places, comme s'ils s'en estimaient indignes; et je ne connais pas de roi qui ne désirât de pareils sujets. Mais Aristote les taxe de pusillanimité et de bassesse de cœur; il aime mieux l'orgueil que cette faiblesse, parce que l'excès se modère, tandis qu'on ne supplée jamais au défaut. Il faut bien comprendre cette différence de nos grands États modernes et des petites républiques grecques, pour ne point s'étonner qu'un philosophe déplore, qu'il y ait plus d'indifférents politiques que d'ambitieux. Platon se plaignait de l'esprit remuant des démagogues et déclarait indigne du commandement quiconque le convoite et le recherche; Aristote regrettait l'énergie de l'antique ambition et se plaignait de l'indifférence et du relâchement politique de ses contemporains: l'histoire est là pour décider qui voyait plus juste, du maître ou du disciple. Beaucoup de citoyens aimaient mieux vivre obscurs que fatigués et accablés d'honneurs; quelques-uns même se félicitaient d'être enfin débarrassés de leurs richesses, parce qu'ils n'étaient plus rien, et qu'on ne pouvait plus leur commander tous les jours de nouveaux sacrifices pour le rachat des prisonniers, pour la réparation des murs de la cité, pour l'équipement des vaisseaux, et enfin pour les spectacles et les plaisirs du peuple.

Témoin de cette insouciance des intérêts publics, Aristote préférait à la modestie l'ambition même excessive, comme s'il eût prévu que cette fâcheuse modestie était un symptôme de mort pour son pays.*

Prenez toutes les vertus telles que les décrit Aristote, et vous y retrouverez un caractère éminemment grec et républicain. Dans son courage civique, je reconnais cette opiniâtre bravoure qui étonnait les Perses, comme un transport de fureur et de folie[1], et qui, après avoir immortalisé Léonidas aux Thermopyles, joncha des derniers restes de Sparte le champ de bataille de Mantinée. Aristote parle beaucoup de la libéralité et ne dit pas un mot de la bienfaisance. C'est que la bienfaisance est presque inconnue dans les républiques anciennes, tandis que la libéralité est indispensable à quiconque veut être quelque chose et gouverner. Vous trouverez la bienfaisance et la charité à l'époque d'Homère, sous le chaume du bon Eumée, qui ne donne que peu, mais qui donne de bon cœur, comme dans la riche maison de cet Axylos, qui aimait les hommes et qui accueillait tous les passants avec bienveillance et hospitalité. On sentait dans une société encore mal assise que chacun pouvait avoir besoin pour les siens ou pour soi de la pitié qu'on accordait aux autres. Quelque indigne que parût un pauvre ou un étranger, on savait « qu'il faudrait le secourir, quand même il serait plus indigne encore. Car le mendiant était chose sacrée comme l'étranger ; il était envoyé par Jupiter et il y avait des

* Xénoph., Banq., chap. 3, 4.

1. Hérodote fait dire à Mardonius : « Lorsque les Grecs se sont déclaré la guerre, ils cherchent une plaine bien découverte pour donner la bataille : aussi les vainqueurs ne le sont qu'avec de grandes pertes; je ne parle pas des vaincus; ils sont tous détruits. Ne vaudrait-il pas mieux, puisqu'ils sont des hommes parlant une même langue, arranger leurs démêlés par des hérauts, des envoyés ou par toute autre voie plutôt que par la guerre ; et, s'ils pensaient qu'il faut absolument combattre, choisir un endroit où ils pussent se faire le moins de mal et de dommage possible ? » (VII, 9.)

dieux et des furies vengeresses pour le pauvre qu'on méprisait. L'étranger ou le suppliant est comme un frère pour tout homme qui a un peu de raison et de sentiment.» Mais cette charité, si nécessaire à l'époque d'Homère et qui renaîtra dans la ruine des républiques, avait presque disparu à l'époque de Cimon et de Périclès, pour faire place à la vertu civique de la libéralité. On ne savait à Athènes ce que c'était qu'un mendiant, si ce n'est peut-être parmi les gens de race étrangère ou servile. En général, les largesses de l'État ou des citoyens riches et ambitieux faisaient vivre ceux qui n'avaient rien, sans qu'ils eussent besoin de tendre la main. Aussi la mendicité était-elle défendue; et si, par impossible, il se rencontrait un citoyen qui sollicitât la pitié des passants et qui « demandât peu pour obtenir moins encore », les sages, comme Platon, ne comprenaient pas qu'on fût réduit à ce degré de misère et de honte, et voulaient qu'on l'expulsât de la république. « On ne mérite point de pitié, lisons-nous dans les Lois, précisément parce qu'on souffre de la faim ou de la soif ou de quelque autre incommodité, mais lorsqu'étant d'ailleurs tempérant et vertueux tout à fait ou en partie, on se trouve dans une situation fâcheuse. Ce serait une espèce de prodige qu'un homme de ce caractère, libre ou esclave, fût abandonné de tout le monde au point d'être réduit à la dernière misère dans une république et sous un gouvernement tant soit peu bien réglé. Le législateur peut donc en toute sûreté porter la loi suivante : qu'il n'y ait point de mendiant dans notre république. Si quelqu'un s'avisait de mendier et d'aller ramassant de quoi vivre à force de prières, que les échevins le chassent de la place publique, les édiles de la cité, et les inspecteurs des campagnes de tout le territoire, afin que le pays soit purgé de cet étrange animal. » On ne pensait plus qu'il est bon de donner au pauvre si méprisable qu'il soit ; on ne sentait plus aussi vivement dans son cœur ce cri de la compassion : « Je pourrais être pauvre, et ce mendiant,

peut-être, a été heureux comme moi ». Mais c'était une vertu civique d'être libéral pour les citoyens nécessiteux qui étaient vos égaux et qui disposaient des honneurs.*

De quelque côté donc que l'on se tourne, on voit que ce n'est pas sans raison qu'Aristote appelle sa morale une partie de la politique. Car outre qu'elle fournit à la politique ses principes, elle reconnaît des vertus qui ne le sont que par rapport à l'État républicain tel qu'il existait chez les Grecs, et qui partout ailleurs seraient ou des impossibilités, ou des ridicules, ou des vices brillants, souvent incommodes.

La vertu ne peut se développer que dans la cité ou dans l'État. L'État est une association qui a pour but le bien; et comme il est la plus importante des associations, il doit avoir pour objet le plus grand des biens. Or, le but essentiel de la vie, pour l'individu comme pour l'État, c'est d'atteindre à ce noble degré de la vertu et de faire ce qu'elle ordonne. Celui qui peut vivre hors de la société, est certainement dégradé ou supérieur à l'espèce humaine; il est au-dessous ou au-dessus de la vertu: c'est une brute ou un Dieu. Sans doute, ce n'est point la vertu qui a fondé l'État: l'homme est un être naturellement sociable, et même sans besoin d'appui mutuel, on désire invinciblement la vie sociale, de sorte qu'on s'attache à l'association politique, quoiqu'on n'y trouve que la vie la plus misérable et la plus chétive. Mais si la vertu n'est pas la cause initiale de l'association, elle en est la cause finale. L'État a pour but suprême de favoriser le développement de l'homme véritable, de celui qui va au bonheur par la vertu. Car si l'homme parvenu à sa perfection, est le premier des animaux, il en est le dernier, quand il ne connaît ni loi ni justice; et livré aux emportements brutaux de l'amour et de la faim, il n'y a point d'être plus féroce et plus pervers.

* Homère, Od., VI, 207; VIII, 546; XIII, 213; XIV, 56, 82, 89; XVI, 422; XVIII, 415, 475, 483.— Sophocl., Œd. Col., 5.— Plat., Lois, IX, 936, B. C.

Mais toute constitution n'est pas également propre à policer et à humaniser l'homme. Quel est donc l'État par excellence? C'est celui dont la vertu est la même que celle de l'individu. C'est celui qui met sa perfection et son bonheur dans le développement de l'activité à la fois la plus grande et la plus semblable au repos et à la paix. Or, selon Aristote, il n'est pas nécessaire, comme on le pense généralement, que l'action ait un but extérieur, et que les seules pensées vraiment actives soient celles qui ne visent qu'à des résultats positifs, suite de l'action même. Les pensées vraiment actives sont bien plutôt celles qui se terminent à elles-mêmes et qui n'ont d'autre objet que de se contempler. Quand même vous supposeriez l'État isolé, il ne serait donc pas nécessaire qu'il fût inactif. Chacune des parties qui le composent, peut être active par les relations mêmes, qu'elles ont toujours nécessairement entre elles. Si l'action devait nécessairement tendre au dehors, Dieu et le monde n'existeraient donc pas, puisque leur action n'a rien d'extérieur et reste toute concentrée en eux-mêmes. Il suit de là que l'État est plutôt fait pour le repos et la paix que pour la guerre. «La vie, dit Aristote, se partage en travail et repos, guerre et paix; et parmi les actes humains; les uns se rapportent à l'utile et au nécessaire; les autres uniquement au beau. La guerre ne se fait qu'en vue de la paix; le travail qu'en vue du repos; on ne recherche l'utile et le nécessaire qu'en vue du beau . . . . Il faut sans doute être toujours prêt au travail et au combat; mois le loisir et la paix sont préférables. Car il faut savoir faire ce qui est utile et nécessaire; mais le beau vaut mieux que l'un et que l'autre ». Les États qui ne sont constitués que pour combattre se détruisent par la victoire; comme le fer, ils perdent leur trempe dès que la guerre a cessé, parce que la législation n'a pas appris à la cité les occupations et les arts de la paix. Or, pour jouir du repos, « l'État, ajoute Aristote, doit être prudent, courageux et patient; car le proverbe dit

bien vrai : Point de repos pour les esclaves.... Il faut donc du courage et de la patience dans le travail, de la philosophie dans le loisir, de la prudence et de la sagesse dans toute situation, mais surtout au sein de la paix et du repos.... C'est lorsqu'on est au faite de la prospérité et qu'on jouit de tout ce qui semble constituer le bonheur, qu'on a besoin de justice et de prudence. Il en est comme des sages que les poëtes nous représentent dans les îles Fortunées : plus leur béatitude est complète au milieu de tous les biens dont ils sont comblés, plus ils doivent avoir de justice, de modération et de sagesse » *.

Ce qui constitue l'État, c'est la loi; et la loi n'est autre chose que la raison. « Lorsqu'on demande que la loi soit maîtresse, dit Aristote, on ne demande qu'une chose, c'est que la raison règne avec les lois et par les lois. Demander, au contraire, la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverains l'homme et la brute. Car les entraînements de l'instinct et des passions corrompent les hommes au pouvoir, même les meilleurs. La loi, c'est la raison, moins les passions aveugles.» Il n'y a de gouvernement qu'à la condition de la souveraineté des lois : il faut qu'elles décident des affaires générales comme le magistrat, qui est le droit vivant et animé, décide des affaires particulières dans les formes prescrites par les lois. Or, pour être raisonnable, les lois doivent être conformes à la nature. Car elles ne font pas les hommes : elles les reçoivent tout faits des mains de la nature, et elles en usent. Quoique Aristote avoue que toutes les constitutions qui ont en vue l'intérêt général sont essentiellement justes, cependant il penche à croire qu'il n'y a de véritables lois que dans l'État républicain. C'est que là seulement elles sont l'expression de la volonté générale, et que, selon toute probabilité, cette volonté générale est plus raisonnable et plus juste que la volonté d'un seul ou de quelques-uns. La multitude, par exemple, ne voit-elle

* Pol., I, 1; III, 4, 5, 7, 12; VII, 1, 2, 3.

pas souvent mieux qu'un seul, et même que les connaisseurs, dans les arts et dans la poésie? On peut admettre que la majorité, dont chaque membre n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, non pas individuellement, mais en masse. Dans cette multitude, chaque individu a sa part de vertu et de sagesse; et le corps assemblé forme, on peut le dire, un seul homme, qui a des pieds, des mains, des sens innombrables et une intelligence en proportion.» Mais Aristote ne fait pas difficulté d'admettre, que si, par impossible, il s'élevait un homme supérieur et vraiment divin, il faudrait se soumettre à lui comme au plus sage et au meilleur. C'est toujours et partout la raison qui doit dominer; et la forme des gouvernements est subordonnée à la nécessité morale de la souveraineté de la raison.*

Aristote reconnaît deux sortes de droits : le droit purement légal, qui varie de peuple à peuple, et qui change avec les gouvernements; et le droit naturel, qui est toujours et partout le même, mais qui ne peut se rencontrer entièrement que dans l'État républicain. Il ajoute cette remarque profonde, qu'il y a toujours dans les droits ou dans les législations positives quelque chose de légal et quelque chose de naturel. Mais plus la loi est conforme au droit naturel, plus elle est vraie et juste. Or, que sont les lois dans l'État? sinon les prescriptions de la vertu. Car ce que la vertu ordonne, les lois le commandent aussi. Elles prescrivent de remplir les devoirs de l'homme courageux, comme de ne point quitter son poste, de ne point fuir, de tenir ferme à son rang dans la bataille. Elles prescrivent d'être tempérant, par exemple, de ne point violer, de ne point commettre d'adultère. Elles prescrivent d'être doux et pacifique, de ne frapper personne, de n'injurier personne, de ne dire du mal de personne. La loi n'est donc bonne que lorsqu'elle commande raisonnablement et selon les règles de la

* Polit., IV, 5; VII, 4, 5, 6, 9, 10.

vertu. Mais c'est surtout quand il s'agit de la justice proprement dite que la loi est nécessaire. Car la vie humaine est absolument ruinée, si l'on ne respecte pas la justice, qui établit l'égalité et comme une sorte de communauté fraternelle entre les citoyens.

Or, la justice roule principalement sur la distribution des honneurs, des richesses ou d'autres choses semblables dans la société. Quoique l'État parfait soit celui où les citoyens ont part également et tour à tour à l'obéissance et au commandement, et, par conséquent, aux honneurs, Aristote admet cependant avec Platon, que la justice politique consiste à traiter chacun selon son mérite; car la disparité entre égaux et l'inégalité entre pairs lui paraissent déraisonnables et contre nature. Mais si cette alternative d'obéissance et de commandement, nécessaire à la perfection absolue de l'État, n'est pas une chose possible, il faut au moins que tous les citoyens participent à la confection des lois et des décrets, aux jugements et au droit de porter les armes. Que la majorité ne vienne point arguer de son nombre et de sa force; les riches, de leur fortune et de leur crédit; les nobles, de leurs aïeux et de leur vertu héréditaire; les hommes supérieurs, de leur mérite, pour réclamer des droits particuliers et des prérogatives. A ceux qui réclament le pouvoir comme un droit de leur fortune ou de leur naissance, on peut répondre que d'après les principes qu'ils invoquent, la souveraineté devrait passer tout entière à celui qui serait plus noble ou plus riche que tous les autres. Même objection contre la souveraineté absolue du grand nombre, fondée sur la supériorité de la force; car, si un individu ou quelques individus sont plus forts que la majorité, la souveraineté devrait alors leur appartenir. A la supériorité du mérite et de la vertu, la multitude a droit d'objecter qu'elle est plus vertueuse et plus instruite que la minorité, non pas individuellement, mais en masse. Tout ceci semble démontrer

qu'il n'y a de justice dans aucune des prérogatives, au nom desquelles chacun réclame pour soi le pouvoir et l'asservissement des autres. Au milieu de toutes ces prétentions, la vertu ne pourrait-elle pas, elle aussi, élever la voix? Or, la vertu politique, c'est la justice; et la justice, c'est l'égalité. La fortune, le mérite, l'illustration de la naissance, toutes les qualités et tous les avantages dont on peut se prévaloir, n'appartiennent qu'à quelques-uns; mais la liberté est à tous. *

Ce n'est pas tout: il faut que la justice règne aussi bien dans le commerce journalier que dans les relations politiques des citoyens. Or, si la satisfaction du besoin n'est point la fin principale de l'État, le besoin mutuel est cependant un des premiers liens de la cité. «La cité, dit Aristote, ne se compose pas, par exemple, de deux médecins, mais d'un médecin et d'un laboureur, qui ont réciproquement besoin l'un de l'autre.» Là où il n'y a point d'échange, il n'y a point de communauté; là où il y a échange, la société commence. Mais il faut que les services soient égalisés en quelqne sorte par une commune mesure. Cette mesure est la monnaie. De plus, si un autre a besoin de mes services et que je n'aie pas besoin des siens, je ne lui donnerai le fruit de mon travail qu'en échange d'un objet avec lequel je pourrai, par la suite, acheter les services dont j'aurai besoin. Cet objet est l'argent, qui, sans avoir une valeur absolument immuable, a pourtant une valeur plus fixe que tout le reste. Avec de l'argent (et c'est là sa grande utilité), je puis me procurer tout ce dont j'ai actuellement besoin, tandis que je ne le pourrais pas toujours avec le produit de mon travail. Je serais donc souvent forcé, dans l'échange, d'en passer les dures et injustes conditions de celui qui détient ce qui m'est nécessaire. Aristote n'ignore pas toutefois les mauvais effets de l'argent; il sait qu'il crée une manière factice d'acquérir et que, s'il y a une limite à l'acqui-

* Éth. Nic., V, 3, 4, 5, 10, 14. Pol., III, 7.

sition des richesses naturelles, il n'y en a point à l'acquisition de l'argent et, par conséquent, à l'avarice. Mais cela ne l'empêche pas de reconnaître l'utilité de la monnaie, même au point de vue de la justice; et loin de la maudire et de la proscrire à peu près, comme Platon, il y voit l'un des fondements de l'équité dans les relations nécessaires et quotidiennes de la vie civile. *

D'ailleurs la loi et l'État sont pour Aristote ce qu'ils sont pour Platon. La loi a pour but et pour effet d'établir l'égalité entre les citoyens, et de les préparer par là-même à la concorde et à l'amitié. L'état a pour fin la vertu et la paix : c'est une communauté d'égaux et de frères. Mais cette fraternité dont parle Aristote, ne va pas jusqu'au pardon des injures, comme dans Platon, ni jusqu'à la philantropie et à la charité, comme dans le Stoïcisme. Si la raison du philosophe conçoit que le but de la société est une égalité et une bienveillance comme celles qui règnent entre des frères, le Grec n'oublie jamais la stricte rigueur du droit naturel. « Ou les hommes, dit-il, cherchent à rendre le mal pour le mal; sans quoi l'État de société serait une pure servitude; ou ils cherchent à rendre le bien pour le bien; sinon, il n'y aurait aucune communauté, aucun échange de services. Or, c'est ce commerce de bienveillance qui maintient la société. Aussi a-t-on placé le temple des Grâces dans le lieu le plus accessible, afin d'entretenir et de fortifier dans les citoyens le penchant à l'obligeance réciproque. » Hors ces principes très-généreux, on ne trouve rien dans la Politique d'Aristote sur les devoirs et les droits des hommes les uns à l'égard des autres. Il réfute vivement, il est vrai, et repousse les utopies de la république platonicienne; il reconnaît et soutient la légitimité naturelle de la famille ainsi que celle de la propriété; mais il s'arrête peu à ces rapports et à ces droits primitifs. Seulement, comme Platon avait peut-

* Éth. Nic., V, 8. Pol., I, 3.

être exagéré le rôle des femmes dans l'Etat, Aristote le réduit à ce qu'il était dans les républiques grecques. S'il dit que l'homme et la femme, ayant dans la famille une destination spéciale, ont des droits et des devoirs propres comme les fonctions qu'ils sont appelés à remplir; s'il veut que, dans le cercle de ces fonctions, chacun soit le maître et commande : il revient bientôt à ce principe que l'autorité appartient à l'homme seul, parce que seul il possède la plénitude et la perfection de la volonté. Il exige bien la fidélité du mari, comme celle de la femme; mais dans quelles limites? « Quant aux liaisons soit avec une autre femme, soit avec un ami, dit-il, il faut en faire un déshonneur tant qu'on est époux de nom et de fait; si la faute est constatée durant la fécondité, qu'elle soit punie d'une peine infamante avec toute la sévérité qu'elle mérite ».

Il n'y a dans Aristote qu'une seule doctrine vraiment intéressante sur les personnes, c'est sa théorie de l'esclavage, à laquelle se rattachent ses vues sur les barbares. Si nous exposons avec quelque étendue ces idées étranges, ce n'est point pour nous donner le frivole et triste spectacle des erreurs d'un grand homme. C'est que nous voyons un vrai progrès dans cette affirmation nette et précise de l'absurde.

Platon n'avait admis qu'à contre-cœur l'esclavage comme une nécessité politique; Aristote le proclame comme un droit naturel. Dans Platon, c'est une faiblesse et une inconséquence presque impardonnable. Dans Aristote, c'est une erreur qui sort rigoureusement de ses idées politiques. Platon avait conçu un état qui se suffisait pleinement sans esclaves; s'il a donc admis la servitude, c'est qu'il a désespéré de ses idées et de la justice, ou qu'il a eu peur de renverser l'ordre établi. Car il est évident que, si l'esclavage est une iniquité sociale, on ne peut le tolérer qu'autant qu'il est absolument nécessaire. L'accepter, lorsqu'on a conçu un ordre de choses d'où il peut disparaître, c'est se faire de gaieté de cœur le complice de l'ini-

quité. Au contraire, l'État, tel que le conçoit Aristote, suppose de toute nécessité la servitude. Mais disons-le à l'honneur d'Aristote, tels étaient le tour de son esprit et son amour de la justice, que, s'il eût vu dans l'esclavage une iniquité, il ne l'aurait jamais admis comme nécessaire : de sorte que, s'il s'est trompé sur ce point plus complétement que Platon, il y a dans ses erreurs mêmes une reconnaissance plus formelle du droit. Que l'esclavage ait dû paraître nécessaire non-seulement dans les idées politiques de notre philosophe, mais encore dans celles de toute l'antiquité ; que d'un autre côté cette nécessité n'ait été admise par Aristote que parce qu'elle lui semblait naturellement légitime; ce sont là deux points utiles à établir : 1° parce qu'ils nous expliquent presque toute la société ancienne, et 2° parce qu'en soutenant hautement l'esclavage, Aristote a plus contribué que personne à le discréditer et à le ruiner dans la théorie.

C'était un préjugé répandu chez les Grecs, que le citoyen doit être un homme de loisir. Toujours sous les armes ou dans le conseil, il semblait nécessaire que sa vie entière se passât à remplir ses fonctions civiques ou à s'y préparer. Car, d'un côté, comme l'avait déclaré Euripide en plein théâtre dans une démocratie commerçante, l'ouvrier ou le pauvre qui vit du travail de ses mains et dont les occupations grossières entretiennent l'ignorance, est incapable de s'occuper des affaires publiques; et de l'autre, on n'est pas réellement citoyen si l'on n'est soldat, juge, membre de l'assemblée délibérante. Aristote embrassa ces idées avec la rigueur et l'intrépidité ordinaire de sa logique. Quelques-uns, entre autres Xénophon, tout en repoussant la plupart des occupations laborieuses, comme indignes de l'homme libre, admettaient l'agriculture comme propre à former des citoyens dociles et de vigoureux soldats. Aristote ne veut pas même qu'un citoyen soit laboureur et qu'il courbe sa noble stature sous des travaux qui dégradent le corps. Qui donc labourera les champs? Qui donc fera les gros travaux nécessaires à l'existence humaine? Puisqu'ils sont indignes des hommes libres et que d'ailleurs ils sont indispensables, il faut bien qu'il y ait dans l'humanité des êtres inférieurs que la nature a destinés à cet emploi, en les excluant du privilége de la vertu et de la cité. Car aux yeux d'Aristote, tout homme qui est capable de vertu, est naturellement libre, noble, destiné à l'état de citoyen; et jamais un tel être ne saurait être légitimement détourné de sa destination. Mais il s'étonne qu'on ait pu dire «que le pouvoir du maître est contre nature, que la loi seule et non la nature met de la différence entre l'homme libre et l'esclave; qu'enfin l'esclavage est inique, parce qu'il est fondé sur la violence.» Si beaucoup de légistes ou de philosophes pensent que l'esclavage est injuste, c'est qu'ils confondent deux questions. Sans doute il est horrible que le plus fort fasse du vaincu sa victime et son esclave. Car alors tout homme, quelque bien né qu'il soit, pourrait être réduit légitimement par le droit du plus fort à des fonctions dégradantes et serviles, contraires à sa nature et à la noblesse de son âme. Mais lorsqu'on discute la question de la servitude, il ne s'agit pas des hommes qui deviennent esclaves accidentellement et sans droit. Il s'agit de ceux qui le sont naturellement et qui ne peuvent pas, qui ne doivent pas être autre chose. N'est-il pas nécessaire qu'il y ait des manœuvres dans la société? Et n'y a-t-il pas des hommes qui, par l'esprit comme par le corps, ne sont bons qu'à faire des manœuvres? Ceux-là sont esclaves par droit de naissance. Il est impossible qu'ils soient jamais citoyens, parce qu'ils sont incapables de commander et d'obéir tour à tour. Ce qui fait précisément d'un homme la propriété d'un autre, c'est de ne pouvoir aller que jusqu'à ce point de voir la raison, quand un autre la lui montre, sans toutefois la posséder en lui-même. L'esclave participe à la raison parce qu'il peut recevoir des ordres, mais point au delà. Supposez

des instruments qui, semblables aux trépieds de Vulcain dont parle Homère, pourraient, sur un ordre ou sur un signe, exécuter ce qu'ils doivent faire : vous avez l'esclave et le degré d'intelligence qu'il possède. Aussi n'a-t-il point la faculté de choisir et de vouloir. C'est ce qu'Aristote affirme en termes formels. Dans l'homme, la volonté est complète et parfaite; dans l'enfant, elle n'est qu'ébauchée; elle est nulle dans l'esclave. Aristote regarde donc l'esclavage non-seulement comme juste, mais encore comme avantageux pour cet être à figure d'homme, mais qui est dénué de raison et de volonté. «L'intérêt de la partie, dit-il, est l'intérêt du tout; l'intérêt du corps est celui de l'âme. Or, l'esclave est une partie du maître; c'est une partie vivante, quoique séparée, de son corps; il est l'instrument du maître, comme le corps est l'instrument de l'âme. Entre le maître et l'esclave, quand la nature les a faits tels l'un et l'autre, il existe un intérêt commun, une bienveillance réciproque.» De même que les animaux domestiques valent mieux que les animaux sauvages de la même espèce, l'homme qui est né pour servir, vaut mieux, quand il est esclave, que lorsqu'il ne l'est pas.

Si l'esclave est tel que l'a défini Aristote, il s'ensuit qu'il est incapable de vertu et par suite de bonheur; qu'il n'y a entre lui et son maître aucun droit naturel, et qu'enfin il ne saurait exister entre eux aucune amitié.

1° Peut-on attendre de l'esclave au delà de sa nature d'instrument quelque vertu, comme la prudence, le courage, l'équité, ou bien n'a-t-il d'autre mérite que ses services corporels? «Des deux côtés, dit Aristote, il y a difficulté. Supposez-vous ces vertus dans les esclaves? En quoi diffèrent-ils des hommes libres? Si vous les leur refusez, la chose n'est pas moins absurde. Car ils sont hommes et ils ont leur part de raison.» La question est nettement posée; on demeure confondu de la solution. «Nous avons établi, dit Aristote, que

l'utilité et la fonction de l'esclave s'appliquent aux besoins de l'existence. La vertu ne lui sera donc nécessaire que dans la proportion de cet étroit devoir de ne pas négliger ses travaux par intempérance et par paresse.» Encore cette vertu ne vient-elle pas de lui-même. C'est le maître qui est le principe de la vertu de l'esclave.

2° De plus, il n'y a point entre le maître et l'esclave de communauté de droit. Le droit n'existe qu'entre des êtres égaux et naturellement libres. Il n'y a même pas de droit entre les esclaves. Car il pourrait alors exister un état formé d'esclaves ou d'autres animaux : ce qui est absurde, puisque ce n'est pas seulement pour vivre, mais pour bien vivre qu'on se forme en république. Or, les esclaves, non plus que les animaux, ne sont point capables de bonheur et de liberté. S'il n'y a pas de droit entre le maître et l'esclave, celui-là ne saurait être injuste envers celui-ci. D'ailleurs, l'esclave n'est qu'une partie du maître. Or, nul ne peut être injuste envers soi-même.

3° Enfin, le seul rapport qui existe entre le maître et l'esclave, est celui de l'ouvrier à l'outil, de l'âme au corps. On donne un certain soin, une certaine attention au corps et à l'outil, parce qu'on a besoin de s'en servir. Mais on n'a point d'amitié pour les choses inanimées, ni même pour les choses animées telles que le bœuf et le cheval.* L'esclave ne peut donc être un objet d'amitié en tant qu'esclave. Aristote toutefois ajoute une restriction qui renverse ce beau raisonnement et tous ceux qui précèdent : c'est qu'on peut avoir une sorte d'amitié pour l'esclave, en tant qu'homme.*

Appliquez ces principes aux barbares, qui sont esclaves par droit naturel, et l'humanité se divise en deux classes : l'une, très-peu nombreuse, les Grecs, qui ont droit de commander;

* Polit., I, 2, 5; III, 2; VII, 10. Éth. Nic., V, 10; VIII, 13. — Eurip., Supp., 420-423.

et l'autre, qui embrasse la presque-totalité du genre humain, les barbares, qui n'ont droit que d'obéir. Esclave et barbare, c'est tout un. Aussi Aristote refuse-t-il aux barbares les droits les plus simples. Il n'y a pas réellement de mariage chez eux; il n'y a que l'accouplement d'un esclave et d'une esclave. Ils ne sont libres et nobles que par accident, tant qu'ils n'ont pas trouvé les maîtres qui doivent les commander. C'est pourquoi la guerre est toujours légitime contre eux; car c'est une espèce de chasse qu'on fait aux hommes qui sont nés pour servir et qui ne veulent point se soumettre. Ces esclaves rétifs sont pour les Grecs ce que sont pour les hommes les bêtes fauves des forêts.*

Ne nous laissons pas trop émouvoir par ces tranchantes et impitoyables assertions. Je ne dirai point pour l'excuse d'Aristote qu'aucun ancien n'a plus fortement recommandé l'humanité envers les esclaves; qu'il prescrit de les traiter avec plus de douceur encore que les enfants; qu'il veut que l'on conserve les fêtes religieuses, parce qu'elles sont faites pour leur procurer quelque repos; qu'il faut, selon lui, leur mettre toujours devant les yeux le prix de la liberté, et qu'il suivait lui-même ces principes de conduite, comme on le voit par son testament[1]. Je n'ajouterai pas qu'il ne tient point essentiellement à l'esclavage absolu et qu'il se contenterait du servage, tel qu'il était pratiqué, soit en Laconie où les Ilotes, qui ne pouvaient être ni tués ni vendus hors du pays, n'avaient à payer à leurs maîtres qu'une assez mince redevance en nature; soit en Thessalie où il n'était même pas permis de dépouiller les Pénestes de la ferme qu'ils avaient reçue, ni de les priver du droit de contracter mariage et de s'enrichir. Que nous im-

* Polit., I, 2.

1. Il fut suivi en cela par ses disciples Théophraste, Straton et Lacon, dont on peut voir les testaments dans Diogène, liv. V, chap. 2, §§. 51-57; chap. 3, §§. 61-64; chap. 4, §§. 69-74.

porte en effet l'humanité personnelle d'Aristote? Que nous importent même ses vues sur le servage, qui ne vaut guère mieux et qui n'est pas une institution moins maudite que l'esclavage pur et simple? Ce que j'estime et ce qui m'intéresse philosophiquement dans la théorie d'Aristote, ce qui me la fait considérer comme un progrès sur les vues en apparence plus libérales de Platon, c'est précisément ce qui révolte le plus tout d'abord. C'est qu'elle s'affirme nettement, crûment, catégoriquement, sans ces détours et ces palliatifs, qui éternisent l'erreur et l'iniquité. Lorsque l'erreur et l'injustice ne se dérobent plus par leur indécision à elles-mêmes et à nos atteintes, lorsqu'elles ont le courage de s'examiner pour se légitimer à la face du ciel et de la terre, elles sont plus près d'être détruites que lorsqu'elles subsistent à l'état de préjugés honteux, qui s'ignorent ou qui se dissimulent. Les affirmations hardies et absolues appellent des contradictions non moins fermes et décidées. Si Aristote s'était contenté de défendre et de pallier le fait de la servitude par des raisons ordinaires et par de lâches tempéraments, tout le monde eût peut-être été de son avis: la question n'aurait point avancé d'un pas. Mais lorsque dans son désir d'ériger le fait politique en droit naturel, il abêtissait l'esclave et le dégradait de l'humanité, il ne pouvait manquer de soulever l'incrédulité et l'opposition des consciences droites. Les mœurs et les faits n'étaient-ils pas contre le philosophe? La plupart des familles confiaient l'éducation de leurs enfants et l'administration de leurs biens à des esclaves choisis. Nous voyons dans Démosthène toute une série d'esclaves affranchis par des banquiers, qui leur lèguent à la fois, par testament, leurs banques et leurs femmes. Qu'était-ce que Mégalopolis, dont la fondation fut le dernier coup à la domination de Sparte, sinon une cité d'ilotes et d'esclaves? Aristote, au besoin, eût fourni la plus forte preuve qu'il y a peu de distance entre un esclave et un homme libre ou un citoyen. Ne nous apprend-il pas que

les vainqueurs de Marathon et de Salamine descendaient en partie des esclaves, que Clisthène avait fait entrer dans les tribus athéniennes? Si d'ailleurs l'esclavage n'est juste qu'autant qu'il y a une race à part et inférieure, que la nature y a destinée, qu'était-ce donc que l'esclavage tel qu'il était partout établi? Ce qui devait peut-être le plus déconsidérer la théorie d'Aristote, c'était l'assimilation des esclaves et des barbares. Je sais le mépris des Grecs pour tout ce qui n'était pas de leur nation, quoique ce mépris dût commencer à s'affaiblir par les rapports continuels des Grecs avec les Perses, chez lesquels ils ne dédaignaient pas de servir comme soldats mercenaires. Mais c'était mal flatter leurs orgueilleux préjugés que de les pousser jusqu'aux dernières limites de l'absurde. Un homme nourri dans la lecture d'Homère et d'Euripide, comme les Grecs l'étaient tous, ne pouvait croire que les Hector et les Énée fussent des êtres sans prudence ni courage. Lorsqu'il pleurait sur Hécube, sur Andromaque, sur Polyxène ou sur Cassandre, il savait bien qu'il ne s'intéressait pas à des corps sans âme, dénués de tout noble sentiment et de toute vertu. Ne souffrait-il pas avec elles lorsqu'il les voyait souffrir d'être condamnées à de vils travaux, de subir l'insolente cruauté de leurs maîtresses, de partager la couche odieuse et sanglante de leurs vainqueurs, et de n'enfanter que pour la servitude, la misère et l'opprobre? Que les barbares fussent une proie pour les Grecs, à la bonne heure! Mais qui pouvait croire qu'ils fussent à peine des hommes? Et puis, les trois quarts des Grecs ne se trouvaient-ils point placés par Aristote au niveau des barbares et des esclaves? Quoiqu'il ne poussât point la folie jusqu'à demander comme un certain Diophante, qu'on réduisît tous les travailleurs en servitude, il n'en déclarait pas moins que tous ceux qui vivent de leur travail, sont indignes du nom de citoyens et ne sont au fond que des esclaves. Il aurait pu apprendre, soit de Socrate, soit d'Aristophane, qu'il n'y a de honteux que la fainéantise orgueilleuse, qu'il n'est pas plus servile et indigne de travailler pour autrui, que de faire les affaires de l'État, et que c'est la pauvreté laborieuse qui fait les gens de bien. Mais s'attachant à une définition étroite et toute aristocratique du citoyen, il n'hésite pas à dire que ce titre n'appartient ni aux artisans, ni aux laboureurs, ni à toute autre classe exclue par ses travaux des occupations de la vertu. « Travailler pour un particulier, écrit-il, c'est être esclave; travailler pour le public, c'est être manœuvre et mercenaire. » Voilà donc la cause de tous les travailleurs grecs unie à celle des barbares, et la cause des barbares à celle des esclaves: c'était trop d'absurdités à la fois. Elles avaient d'ailleurs le grand avantage d'être si logiquement enchaînées et de se déduire si rigoureusement des opinions reçues, qu'il fallait ou les dévorer intrépidement malgré les réclamations de la conscience, ou bien abandonner les idées fausses dans lesquelles l'orgueil et l'habitude vous avait nourri, ou bien enfin répudier tout raisonnement. Aristote n'aurait pas mieux fait, quand il se fût proposé de démontrer par l'absurde la thèse contraire à celle qu'il soutenait. *

En attendant les hardiesses paradoxales, quoique vraies, du Portique et de la nouvelle comédie, les historiens semblaient s'être donné la tâche de prouver, que la distinction des peuples en Grecs et en barbares était de date assez récente, comme l'avait affirmé Thucydide, ou que même elle voilait une sorte de fraternité naturelle, comme Eschyle paraissait l'avoir deviné. Ce qu'ils racontaient de l'esclavage ne s'accordait pas mieux avec les raisonnements tout spéculatifs d'Aristote. Timée assurait que l'esclavage, longtemps défendu par la loi chez les Locriens et les Phocéens, n'avait été autorisé que depuis peu chez ces peuples. Théopompe rapportait de son côté que les

* Arist., Pol., I, 2, 5; III, 1; VII, 9; Écon., I, 5. — Diogène, V, 1, §§. 11-17. — Démosthène pour Phormion.

Chiotes introduisirent les premiers parmi les Grecs l'usage de vendre et d'acheter des esclaves, et que l'oracle de Delphes, informé de ce crime, déclara que les Chiotes s'étaient attiré la colère des dieux. C'est que l'esclavage, que frappait ainsi la réprobation divine, est moins vieux que la liberté, et que la liberté seule est de droit naturel. Aussi les Arcadiens, pour conserver le souvenir de l'égalité première si ouvertement violée par les lois, avaient-ils coutume de faire asseoir dans certaines solennités les maîtres et les esclaves à une même table, de leur servir les mêmes mets et de les faire boire dans une même coupe. L'histoire en appelait donc des décisions du philosophe, même de son vivant.

Mais ce qu'il y avait de plus important au point de vue des idées, c'est que dans les termes où il avait posé la question, il était impossible de le réfuter, si l'on n'admettait point l'esclavage comme une iniquité sans autre raison que le droit du plus fort. Il se trouve donc que le philosophe grec, en prétendant assurer le fondement naturel de l'esclavage, en ébranlait le fondement légal et politique, et qu'il ruinait de fond en comble cette injuste institution, en creusant trop loin pour l'affermir. Bientôt les Stoïciens revendiqueront les droits de l'humanité; et non-seulement ils proclameront l'égalité morale des Grecs et des barbares, des maîtres et des esclaves, mais ils déclareront que l'esclavage est mauvais et concevront une société, tout entière fondée sur le droit, en généralisant ce mot d'Aristote : « Bien des offices qu'on croit exclusivement réservés aux serviteurs, sont faits pour honorer les jeunes gens libres qui les remplissent. Car le mérite ou le vice d'une action est bien moins dans cette action même que dans ses motifs et dans la fin qu'on s'est proposée.» *

La théologie d'Aristote est si abstraite, elle tient si peu à sa morale, elle a si peu de rapport à la vie humaine, que je devrais peut-être la passer ici, si je ne la considérais

* Arist., Polit., VII, 5. — Athénée, VI, p. 263-265.

comme un progrès, même sur la théologie platonicienne dont elle égale la hauteur et qu'elle surpasse en précision et en netteté.

Aristote est un pur philosophe : il ne cherche point à restaurer et à réformer la religion populaire dans laquelle il ne voit que des fables puériles ou des inventions des législateurs, et son esprit est sur ce point complétement dégagé du passé. Aussi ne daigne-t-il même pas attaquer les antiques croyances, si ce n'est par quelque mot indirect et lancé en passant. Tantôt il vous dira à propos des Idées des Platoniciens : «Ils imitent ceux qui disent qu'il y a des dieux, mais que ces dieux ressemblent aux hommes. Les uns ne font pas autre chose que des hommes éternels; les Idées des autres ne sont de même que des êtres sensibles éternels.» Tantôt il laissera échapper à propos de la royauté cette critique de l'anthropomorphisme : «Les hommes n'ont jamais manqué de donner leurs mœurs aux dieux, de même qu'ils les représentent à leur image.» Je trouve dans la métaphysique deux passages remarquables qui expriment toute la pensée d'Aristote et sa liberté d'esprit à l'égard des croyances vulgaires. Dans l'un, il admet qu'il y a quelque fond de vérité dans les traditions des vieux théologiens, mais que cette vérité se dérobe et se cache sous des fictions sans raison : «Une tradition, dit-il, venue de l'antiquité la plus reculée et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des êtres divins et que Dieu embrasse toute la nature; tout le reste n'est qu'un récit fabuleux, imaginé pour persuader le vulgaire et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine; on les représente sous la figure de certains animaux; et mille inventions du même genre qui se rattachent à ces fables. Si l'on sépare du récit le principe lui-même, et qu'on ne considère que cette idée que toutes les

essences premières sont des dieux, alors on verra que c'est une tradition vraiment divine. Une explication qui n'est pas sans vraisemblance, c'est que les arts divers et la philosophie furent découverts plusieurs fois et plusieurs fois perdus, et que ces croyances sont des débris de la sagesse antique, conservés jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons les opinions de nos pères et la tradition des premiers âges.» Le second passage que nous signalons est moins respectueux et plus expressif. Il montre le peu de compte que le philosophe doit faire de la tradition, lorsqu'il n'a réellement en vue que la vérité: « Hésiode et tous les théologiens, est-il dit dans la Métaphysique, n'ont cherché que ce qui pouvait les convaincre eux-mêmes, et n'ont pas songé à nous. Des principes ils font des dieux, et les dieux ont produit toutes choses; puis, les théologiens ajoutent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambroisie sont destinés à périr. Ces explications avaient sans doute un sens pour eux; quant à nous, nous ne comprenons même pas comment ils ont pu trouver là une cause. Car si c'est en vue du plaisir que les êtres touchent à l'ambroisie et au nectar, le nectar et l'ambroisie ne sont nullement causes de l'existence; si, au contraire, c'est en vue de l'existence, comment ces êtres seraient-ils éternels, puisqu'ils auraient besoin de nourriture? Mais nous n'avons pas besoin de soumettre à un examen approfondi des inventions fabuleuses. Adressons-nous donc à ceux qui raisonnent et qui se servent de démonstrations. » *

Dieu est le moteur immobile de l'univers. Il n'est pas nécessaire de reproduire ici tous les raisonnements d'Aristote pour démontrer qu'il y a un premier ciel, mu directement par l'Être premier et qui communique à tout le reste le

* Pol., II, chap. I. — Mét., III, 2, 4; XII, 9.

mouvement : sans quoi il faudrait dire que tout provient de la nuit et de la confusion primitive. La série des causes ne peut aller à l'infini: il faut s'arrêter. Le mouvement des causes mobiles doit donc avoir son principe dans un être qui meut sans être mu, être éternel, essence pure et actualité pure. « Or, voici comment il meut, dit Aristote. Le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible.... Or, la pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur ou le bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible; car elle devient intelligible elle-même à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible; car la faculté de concevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible.... L'intelligence est, ce semble, la plus divine des choses. Mais si elle ne pensait à rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité? Et si elle pense et que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne saurait être l'essence la meilleure; car ce qui lui donne son prix, c'est le penser.... Il est clair qu'elle pense actuellement et éternellement ce qu'il y a de plus excellent et de plus divin, et qu'elle ne change pas d'objet; car changer ce serait passer du meilleur au pire, ce serait déjà un mouvement. L'intelligence se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent; et la pensée même et parfaite est la pensée de la pensée. Ce caractère divin de l'intelligence se trouve au plus haut degré dans l'intelligence divine; et la contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur. La vie est en Dieu; car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est en soi l'actualité même de l'intelligence: cette actualité en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle.

La vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu : car cela même, c'est Dieu. » *

L'intelligence, se pensant éternellement elle-même, tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. L'être immobile meut donc comme objet de l'intelligence et de l'amour; et tout ce qu'il meut se coordonne par rapport à lui. Dieu est le bien du monde. Mais comment? « L'est-il comme un être qui existe en soi et par soi, ou bien comme l'ordre universel, ou bien enfin de ces deux manières à la fois, ainsi que dans une armée? En effet, le bien d'une armée, c'est l'ordre qui y règne et surtout son général: car ce n'est pas l'ordre qui fait le général, mais le général qui est la cause de l'ordre. Tout a une place marquée dans le monde, poissons, oiseaux, plantes; mais il y a des degrés différents et les êtres ne sont pas isolés les uns des autres: ils sont dans une relation mutuelle, et tout est ordonné en vue d'une existence unique. » Aussi tous les êtres conspirent-ils dans leurs fonctions diverses à l'harmonie de l'ensemble.**

Jamais, il faut le dire, la pensée grecque ne s'était énoncée avec cette précision et cette fermeté. Jamais aussi elle n'avait si clairement et si profondément distingué l'essence première, simple, immatérielle, immuable et toute en acte des essences mobiles, toujours en puissance et, par conséquent, matérielles par quelque endroit, si parfaites d'ailleurs qu'on les suppose. On ne peut dire avec certitude, si le Dieu de Socrate est une intelligence séparée, ou s'il n'est que l'âme du monde. Celui de Platon se distingue mieux de la nature; mais ou il est trop indéterminé, quelque effort que le philosophe ait fait pour échapper à cette unité vide et abstraite de Parménide, où toute existence réelle s'abîme et s'évanouit; ou bien, s'il devient une cause effective et vivante, on ne voit

* Mét., XII, 7, 9.
** Mét., XII, 7, 10.

point comment il ne tombe pas dans le mouvement et la multiplicité. Aristote, au contraire, s'est attaché, jusqu'à l'exagérer peut-être, à la perfection simple et immuable de Dieu, sans cependant lui ôter l'action, la réalité et la vie. Il est encore plus explicite sur l'unité de Dieu. Elle est incontestablement dans la pensée de Socrate; on l'y sent partout; partout on la devine; mais peut-on dire qu'il la proclame formellement quelque part? Aristote est injuste lorsqu'il ne veut point la voir dans Platon, puisqu'elle est le fond même de la théorie des Idées. Il faut bien toutefois qu'elle y soit voilée et qu'on ait besoin d'un certain travail pour la dégager de cette théorie, moitié métaphysique et moitié logique, puisque Aristote pouvait, sans mauvaise foi, la méconnaître. Mais avec Aristote nulle incertitude, nulle hésitation, nul besoin d'une interprétation plus ou moins sûre, plus ou moins aventureuse. S'il admet encore des dieux secondaires, comme Platon, il n'en affirme pas moins avec force et sans détour, qu'il n'y a, qu'il ne doit y avoir qu'un seul premier principe et, par conséquent, qu'un seul être véritablement Dieu : « Ceux qui admettent, dit-il, une succession infinie d'essences et des principes différents pour les différentes essences, font de l'être de l'univers une collection d'épisodes; car qu'importe alors à une essence qu'une autre existe ou n'existe pas? Enfin l'on a ainsi une multitude de principes; mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : le commandement de plusieurs n'est pas bon[1] : il ne faut qu'un seul chef. » *

Mais la doctrine théologique d'Aristote a de graves défauts: Ce Dieu, qui n'est que la pensée pure toute concentrée en

1. Vers d'Homère : il n'est pas besoin de dire qu'il ne s'agit pas dans ce vers de l'unité de Dieu, mais simplement de l'unité du commandement dans une armée.

* Mét., XII, chap. 9.

elle-même, n'a point fait le monde, ne le gouverne point, et s'il lui communique le mouvement et l'ordre, c'est sans le savoir et sans le vouloir, à peu près comme l'aimant attire le fer. Objet suprême de la raison spéculative, mais sans rapport avec la raison pratique, il n'est ni le principe, ni la fin de la vertu. Aristote a beau nous dire: «Il ne faut point, comme quelques-uns le recommandent n'avoir que des pensées et des sentiments humains, parce que nous sommes des hommes; que des pensées et des sentiments mortels, parce que nous sommes mortels; il faut, au contraire, nous affranchir autant que possible de la mortalité.» La vertu, dans ses actes et dans ses espérances, est toute renfermée dans le cercle des choses qui passent. Si l'homme est le seul des animaux, qui soit capable de bonheur, parce que seul il possède la faculté divine de l'intelligence, si même il peut jouir quelquefois de la félicité parfaite ou bien ce n'est que l'éclair d'un instant, et ce bonheur ne vient pas de la vertu morale, mais de la contemplation; ou bien, si ce bonheur a quelque chose de durable et s'il peut être pris pour le but de la vie, non-seulement des particuliers, mais encore de l'État, il vient alors de la vie vertueuse, j'en conviens; mais je ne vois pas, d'après les principes d'Aristote, quels rapports il y a entre Dieu et la vertu. La science des mœurs est la science du bien sans doute, mais d'un certain bien, de celui de l'homme, et non pas du bien même. Elle n'est donc pas cette science souveraine et maîtresse, à laquelle toutes les autres doivent obéir en esclaves. Elle est subordonnée à la science du bien en soi; je le veux, mais comme une chose inférieure l'est à une supérieure, et nullement, comme l'effet l'est à la cause et la conséquence au principe. Car alors que deviendraient les objections d'Aristote contre Platon? Et comment pourrait-il dire « qu'il n'y a pas d'idée du bien en soi, qui puisse s'appliquer à tous les biens; qu'alors même que cette idée existerait, elle n'aurait point

d'influence sur la vie humaine, puisqu'elle n'aurait aucun rapport avec l'action et qu'elle ne saurait être possédée par l'homme; et qu'enfin il n'est point probable qu'elle soit comme un exemplaire, dont la connaissance nous éclairerait sur notre propre bien, puisque tout le monde désire le bien et que personne cependant ne pense à connaître cette prétendue idée universelle, type et mesure de toutes les choses bonnes? » *

L'erreur capitale de la morale d'Aristote, celle qui engendre toutes les autres, c'est de séparer absolument la raison spéculative de la raison pratique, comme en métaphysique il séparait absolument Dieu du monde. Aussi, tout son système est-il plein d'incertitudes. Il parle sans cesse de l'honnête, et il ne peut le définir. Il ne faut point se laisser prendre par quelques beaux mots comme celui-ci: « Il en est de l'univers, comme d'une famille. Là les hommes libres ne sont point assujettis à faire ceci ou cela suivant l'occasion; toutes leurs fonctions ou presque toutes sont réglées, tandis que les esclaves ne concourent que faiblement à la fin commune, et que leurs fonctions dépendent des circonstances: Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est sa nature,» et le rapport de sa nature avec Dieu[1]. Car si l'homme vertueux concourt plus que les autres à l'ordre universel, comme le maître fait plus pour le bien de la famille que les esclaves, cela pourrait arriver sans que l'homme vertueux s'inquiétât même de penser à Dieu, de la même manière que Dieu l'attire et le meut, lui et le monde, sans en avoir ni la volonté ni la conscience. La morale n'a donc point son principe dans la science suprême; Dieu n'est donc point l'objet et la mesure de la vertu; et c'était une nécessité logique pour

* Éth. Nic., I, 3; X, 7.

1. J'ajoute ce mot pour compléter la pensée; car, dans la phrase précédente, il est dit que tout est ordonné en vue d'une existence unique.

Aristote d'affirmer que la seule règle de l'honnêteté, c'est l'honnête homme.*

Je sais que se proposant surtout de traiter la question du bonheur, il pouvait jusqu'à un certain point glisser sur les autres. Mais je dis que même dans les limites de cette question Aristote ne saurait nous satisfaire, parce que, dominé par l'idée fausse de la séparation absolue de la prudence et de la sagesse, il nous donne une solution à la fois double et incomplète. Il y a, selon lui, deux sortes de bonheur, parce qu'il y a deux ordres de vertus, les vertus morales et les vertus intellectuelles. La vie heureuse par excellence, c'est la vie contemplative, c'est la vie du sage, semblable à celle des Dieux, qui sont trop parfaits pour n'être pas au-dessus des vertus morales. Or quels rapports y a-t-il entre la contemplation et la vertu? Je lis bien dans Aristote, que « de même que l'intendant d'une grande maison veille sur tout, règle tout, pour que le soin des affaires domestiques n'empêche point le maître de s'occuper de ses devoirs de citoyen : de même la prudence, en comprimant et en tempérant les passions, procure à la sagesse le loisir de s'acquitter de ses célestes offices.» Mais outre que ce rapport n'est point absolument nécessaire, je dis que, si la science ou la sagesse n'est point l'origine et la règle de la prudence, il y aura toujours deux bonheurs complétement distincts, deux vertus et, par conséquent, deux fins de la vie, comme il y a la raison pratique et la contemplation, l'homme et Dieu, sans aucun lien nécessaire de toutes ces choses les unes avec les autres. L'homme le plus excellent, selon Platon, est celui qui ne s'occupe que de son salut et de celui des autres; car cela même est la sagesse; et rien n'est plus conséquent que cette vertu si humaine avec le fond général du système platonicien. L'homme le plus excellent, selon Aristote, est le contemplatif, parce qu'il cultive la partie la plus haute et la plus divine de lui-même; et ce contemplatif peut-être complétement inutile à la société: singulière conclusion d'une morale toute politique, et pourtant conclusion nécessaire, si l'on fait attention aux principes de l'auteur de la Métaphysique. C'est que Platon et Aristote se sont fait deux idées toutes différentes de Dieu et de la perfection absolue : pour l'un Dieu pas seulement le Bien; il est encore la Bonté même; pour l'autre Dieu n'est le Bien qu'en tant qu'il est la pensée par excellence, ou la pensée de la pensée. Le sage de l'un est bon, il suffit à celui de l'autre d'être sage. Aristote devait donc admettre deux ordres de vertus et, par conséquent, avoir une double solution sur la question du bonheur.*

* Mét., XII, 10; Éth. Nic., X, 5.

J'ajoute que cette solution est insuffisante et pleine de difficultés inévitables. Aristote nous montre avec une profondeur merveilleuse qu'en général la vertu est et doit être la source du bonheur; mais il n'ose et ne peut affirmer qu'elle le soit toujours. La misère du méchant est assurée; le bonheur de l'homme de bien l'est autant que le permet la nature des choses. Aristote ne voit point au delà. Car l'immortalité de l'âme est pour lui une question de pure métaphysique et non de morale. Ne lui demandez pas si ce qu'il y a d'immortel dans l'âme sera puni ou récompensé. C'est une essence impassible et incorruptible; il n'en sait pas davantage. Aussi ne se trouve-t-il pas dans un médiocre embarras sur la question même du bonheur. Il voudrait bien pouvoir dire comme Antisthène que l'homme de bien, mis en croix ou sur la roue, est au comble de la félicité : mais son bon sens se refuse à cette inflexible logique. Il en est donc réduit à hésiter et à balbutier des contradictions : « Nous pensons, dit-il, que le bonheur est quelque chose de ferme et d'inébranlable en soi; mais la fortune, changeant sans cesse, nous ballotte

* Eth. Nic., X, 7, 8. Gr. Mor., I, 34. — Platon, I, Gorgias, 512, D.

au branle de sa roue. Il est évident que si, dans l'appréciation du bonheur, nous suivons les mouvements et les hasards de la fortune, nous devons dire que l'homme de bien est tantôt heureux, tantôt misérable, forgeant dans notre discours je ne sais quel caméléon, je ne sais quel homme heureux, dont la félicité est placée sur un terrain si peu stable. N'est-il pas indigne de suivre ainsi les vicissitudes et les caprices de la fortune? Car la manière de bien vivre ou de mal vivre ne dépend pas d'elle : les actions vertueuses sont maîtresses du bonheur, et les actions contraires, de la misère. . . La vertu, d'ailleurs, brille de tout son éclat, lorsqu'elle supporte avec calme et douceur de grandes et nombreuses calamités, non parce qu'elle est insensible à la douleur, mais parce qu'elle est pleine de noblesse et de grandeur d'âme. Si donc les vertus occupent le premier rang dans les choses de la vie, l'homme vertueux ne peut être misérable en aucune façon. Car il ne commettra jamais rien de mauvais, ni qui soit digne de haine. Il essuie avec dignité et comme son personnage l'exige, tous les accidents de la fortune, comme un bon général sait faire le meilleur usage de l'armée qu'il a sous la main. Cependant il n'est pas facile de croire que l'homme de bien soit heureux, s'il est en butte aux malheurs et aux calamités de Priam. » Ce passage d'Aristote, avec toutes ses contradictions, prouve plus fortement que tous les raisonnements l'insuffisance de la morale de ce grand homme. Elle manque à la fois de principe et de sanction, parce que Dieu en est absent.*

Si nous regardons maintenant aux effets qu'elle a pu produire, elle dut avoir le même sort que la politique de Démosthène : elle fut impuissante parce qu'elle était d'un autre temps. Dans la partie morale proprement dite, la vertu que décrivait Aristote n'était plus de mise; en politique, les gouvernements qu'il vantait ne subsistaient qu'en apparence; en religion, il était trop dédaigneux, ou ses idées, trop métaphysiques et trop étrangères à la vie humaine. Nous ne rechercherons donc pas l'influence d'Aristote sur les mœurs et les institutions de son pays : elle dut être encore moindre que celle de Socrate et de Platon.

* Éch. Nic., liv. I, chap. 11.

Mais s'il nous a été impossible de dire jusqu'ici l'action particulière de tel ou tel philosophe, nous sommes arrivés à une époque où l'on saisit nettement l'action générale de la philosophie. Salutaire et funeste, puisqu'en s'avançant sur les ruines de l'erreur, la vérité ne peut manquer d'emporter en même temps des mœurs et quelques croyances respectables, cette influence se manifeste surtout dans la décadence du polythéisme grec, dans la soumission et l'union de la Grèce par Philippe, dans la conquête et la civilisation de l'Asie par Alexandre.

Dire que la religion était détruite dans toutes les têtes pensantes, ce serait avancer une vérité trop manifeste pour avoir besoin d'être développée. C'est même un fait qui ne date point d'Alexandre. Thalès, Pythagore, Xénophane, Parménide et Anaxagore ne croyaient pas plus au Jupiter ou à la Vénus de la fable, que Socrate et ses disciples ou ses successeurs. Mais de Thalès au précepteur d'Alexandre, l'irréligion avait passé des philosophes aux hautes classes de la société, et de celles-ci au peuple. La religion subsistait encore chez les femmes, comme cela arrive toujours; elle était nulle ou à peu près nulle chez les hommes, quoique le penchant à la superstition fût toujours assez répandu. Il ne faut pas se laisser tromper par les accusations d'athéisme qu'on porte encore contre des philosophes : cela prouve que le peuple, même quand il ne croit plus, ou qu'il ne sait ni s'il croit, ni à quoi il croit, tue ou proscrit encore. Je ne vois là que des accidents qui ne sauraient prévaloir

contre les inductions tirées de certaines mœurs, ni contre des faits tellement graves, qu'ils ne laissent aucun doute sur l'état des esprits. Je ne parlerai pas de cette mutilation des Hermès et de cette parodie profane des mystères, dont l'aristocratie accusa l'élégant Alcibiade et ses amis, et qui jetèrent le trouble dans Athènes lors de la funeste expédition de Sicile. Mais je vois dans Démosthène, que c'était une habitude assez répandue dans la jeunesse athénienne de s'affubler du nom de quelqu'un de ces Dieux, auxquels la loi même permettait l'obscénité[1], d'imiter les mœurs de leurs célestes homonymes, et de se livrer par plaisanterie à toutes sortes de désordres ou même d'injures et de voies de fait contre les passants. Qu'on se rappelle cette histoire scandaleuse d'un ami d'Eschine, qui joua si bien avec une jeune ingénue le rôle du dieu Scamandre, que Jupiter même n'eût pas fait mieux au temps des Léda et des Alcmène. Voilà des indices de ce qu'était devenue la religion pour la jeunesse des hautes classes. Mais nous l'avons dit, le mal allait plus avant. Les poëtes, en répétant sur le théâtre les impiétés des philosophes, soit pour les jouer comme Aristophane, soit pour les prêcher dogmatiquement comme Euripide, avaient fait l'éducation du peuple. Il aimait toujours les cérémonies et les fêtes religieuses; mais la foi dans les fables antiques, comme le respect pour les dieux que ces fables représentaient, s'était peu à peu évanouie. Rien ne prouve mieux le mépris des anciennes divinités, que les honneurs rendus à Antigone et à son fils Démétrius. Car lorsqu'on élève les hommes au rang des dieux, c'est que les dieux sont tombés dans l'esprit du peuple au-dessous des hommes. Encore si les Athéniens s'étaient contentés de décréter l'apothéose des deux rois macédoniens. Mais non-seulement on leur donne le nom de dieux sauveurs et on les fait honorer par

1. Expression d'Aristote; Polit., VII, 15, §. 8.

des prêtres particuliers; non-seulement on décide que les ambassades qu'on leur enverra porteront le nom de théories, comme celles qu'on envoyait à Apollon Pythien ou à Jupiter Olympien; non-seulement on transforme les fêtes de Bacchus en fêtes de Démétrius : mais on loge encore le soldat macédonien dans le Parthénon; et le décret portait que c'était Minerve elle-même qui le recevait chez elle en qualité de sa sœur aînée. Le peuple souffrit sans murmure que le temple de la déesse vierge devînt l'antre des débauches de Démétrius et des courtisanes qu'il traînait partout à sa suite. Il ne restait plus pour dernier outrage à Minerve que de devenir par un décret public la femme de l'ivrogne Antoine. Et voyez quelle prière je ne sais quel orateur athénien adressa à Démétrius : « Les autres dieux sont trop loin ou sont sourds; ils ne sont pas, ou ils n'ont aucun souci de nous. Toi, nous te voyons devant nous; tu n'es pas un simulacre de bois ou de pierre, mais un corps bien réel de chair et de sang. » La religion était donc aussi pourrie à Athènes et dans la Grèce sous Alexandre, qu'elle le fut à Rome et dans l'Italie sous les empereurs. Mais comme le peuple ne pouvait s'élever jusqu'au dieu des philosophes, il alla de Minerve et de Jupiter à Isis et à Sérapis; les oracles d'Apollon furent désertés, mais la magie de la Perse, les sortiléges et l'astrologie de la Chaldée et de l'Égypte, les incantations de la Thessalie commencèrent à fleurir. Cependant les prudents déclaraient avec leur sagesse accoutumée qu'il fallait croire aux dieux sans aller s'enquérir de leur nature : « Ne cherchez pas à connaître ce que c'est que la divinité : il est impie de vouloir connaître celui qui ne veut pas être connu. Croyez donc en Dieu et adorez-le, mais ne le cherchez pas. Qu'il existe ou qu'il n'existe point, gardez-vous de prétendre le connaître; mais adorez-le comme s'il existait et qu'il fût toujours présent. » Voilà ce que pensaient

en général les honnêtes gens qui, fiers d'être incrédules pour leur propre compte, déploraient les maux de l'incrédulité de la foule. Les philosophes seuls savaient ce qu'ils croyaient. Quelques-uns niaient absolument l'existence de la divinité et mettaient dans leur athéisme une sorte de conviction fanatique; mais les plus célèbres, Aristote aussi bien que Platon, proclamaient avec assurance l'existence d'un seul Dieu et son essence immatérielle; et s'ils furent impuissants à remplacer les vieilles erreurs par des croyances plus hautes et plus pures, ils semaient dans les esprits d'élite les germes d'une foi nouvelle *.

Mais ce n'est là qu'un résultat négatif, dont l'effet devait se faire longtemps attendre. En voici un autre qui, négatif aussi, eut immédiatement une influence décisive sur les destinées de la Grèce.

Après avoir montré avec quel soin jaloux Platon et Aristote s'efforçaient d'entretenir et de fortifier l'esprit de cité, il peut paraître contradictoire d'affirmer que personne n'a plus contribué à l'affaiblir. Mais la contradiction disparaît pour peu qu'on y réfléchisse. Tous les philosophes, depuis Socrate, admettaient la distinction des lois écrites et des lois non écrites, du droit positif et du droit naturel. Tous les philosophes admettaient de plus, que lorsqu'il y a contradiction entre l'un et l'autre, c'est le droit naturel qui doit l'emporter. Quelques sacrifices que Platon et Aristote aient faits aux institutions de leur pays, il n'y a cependant pas de philosophes qui aient cru et prétendu tenir plus de compte des lois naturelles. C'est à ces lois qu'ils en appelaient sans cesse, même lorsque aveuglés par l'habitude, ils s'efforçaient de justifier et de légitimer des iniquités sociales, qui ne reposaient que sur l'usage et

* Andocide, sur les myst. — Démosth., contre Onétor. — Eschyne, lettres. — Plutarque, Vies de Démétrius et d'Antoine. — Philémon, Frag. de la Nouvelle Comédie 122-125.

sur un état de choses passager. Or, dans l'histoire des idées morales, ceux-là doivent le plus compter, qui ont le plus fait d'effort pour ramener la convention à la nature et à la vérité. Dès que l'on admet et que l'on proclame qu'une loi ne mérite ce nom qu'autant qu'elle a son principe dans la vérité des choses, dût-on se tromper mille fois, on n'en sape pas moins par la base l'erreur que l'on défend. Que si maintenant les philosophes recevaient certaines idées qui dépassaient les institutions qu'ils prétendaient sauver, leurs erreurs rétrospectives ne pouvaient être contagieuses. L'esprit de cité est certes plus exclusif dans Platon et dans Aristote que dans Lycurgue ou dans Minos. Mais ils ont en même temps l'amour de la Grèce : ni l'un ni l'autre n'admettent la guerre entre les Grecs, que dans le cas de légitime défense; ni l'un ni l'autre ne peuvent supporter qu'on mette sur un Grec le joug ignominieux de l'esclavage. La Grèce est pour Platon la nourrice et la mère commune; elle est au fond la véritable patrie, comme Athènes, et non pas telle ou telle bourgade, était la patrie pour les Attiques. Pour Aristote, c'est le pays des hommes libres par opposition à la Barbarie où l'on ne trouve qu'un ramassis d'esclaves. C'est là qu'habitent les arts, les lettres, la philosophie, la vertu et la liberté. Ces deux philosophes bornent, il est vrai, l'humanité à la Grèce. Mais avant eux elle était bornée à Sparte, à Thèbes ou à Athènes. L'Hellénisme de Platon et d'Aristote était un premier pas en dehors de la cité; et comme ils n'étaient pas trop en avant de leurs contemporains, ils ne pouvaient manquer d'être suivis. Presque tous les hommes distingués s'habituèrent à étendre leurs regards et leur patriotisme au delà de leur petite ville sur la Grèce tout entière; et si nous en croyons Xénophon, ces sentiments envahirent jusqu'à Sparte. Callicratidas jura qu'il ne consentirait jamais à vendre des prisonniers grecs comme esclaves. Agésilas se réjouissait moins

qu'il ne s'affligeait de ses victoires sur les Grecs, et en apprenant que les Spartiates avaient taillé en pièces les Corinthiens: malheureuse Grèce, s'écriait-il, il ne faudrait pas tant de sang pour soumettre les barbares! — Autre atteinte au principe de la cité : l'amour de la liberté et la haine de la tyrannie avaient fait jusque-là le fond du citoyen. Si l'on suppose un moment chacun des petits états helléniques soumis à un roi, il sera facile de comprendre combien ils auraient été impuissants et chétifs. Pour qu'ils fussent quelque chose, il fallait que chaque citoyen, animé par le sentiment de la patrie et par l'enthousiasme de la liberté, s'élevât au-dessus de lui-même: de sorte que l'esprit républicain et l'esprit de cité se conciliaient et se fortifiaient mutuellement. Mais aussi ils dépérirent en même temps : à mesure que l'idée de la patrie grecque devînt plus forte, l'idée de la royauté s'établit et se propagea. Des excès et des malheurs de toutes sortes avaient amené ce changement; mais la philosophie y avait eu sa part. Xénophon, Isocrate, les Cyniques et Platon sont pleins de censures et d'invectives contre les gouvernements helléniques. Il importe peu aux disciples d'Aristippe de vivre sous une royauté ou sous une république, et le meilleur des gouvernements est celui qui assure le mieux leur mollesse et leurs plaisirs. Aristote lui-même, quoiqu'il soit foncièrement républicain, montre avec une force incomparable les vices et la ruine prochaine des républiques grecques. Il est vrai que les philosophes n'étaient pas les seuls à se plaindre et à attaquer les institutions établies; mais les orateurs ou les politiques attribuaient les désordres et les malheurs à telle circonstance particulière, à telle loi, à tel décret, à tel homme. Les philosophes s'en prenaient aux constitutions mêmes qu'ils critiquaient, réformaient, détruisaient, rebâtisaient à leur gré. Cela devait peu à peu répandre dans la Grèce le dégoût et l'ennui de ce qui existait,

l'amour du changement, le désir de constitutions meilleures ou plus propres à maintenir l'ordre et la paix. On n'aimait plus autant la république, on ne haïssait plus autant les tyrans. Il faut croire que l'horreur des rois, si forte et si vive à la chute des Pisistratides, avait bien diminué, et qu'elle ne pouvait plus produire les miracles d'héroïsme des guerres médiques. Dans le dégoût de la république et le désir d'un ordre de choses moins turbulent et plus stable, on s'était fait insensiblement à l'union de la Grèce sous un seul chef. Xénophon va chercher l'idéal de l'homme politique dans un roi barbare, et fait d'Agésilas son héros parmi les Grecs. Platon, qui dans sa République n'est pas éloigné du pouvoir d'un seul, conclut dans son Politique que la royauté est le meilleur des gouvernements, comme la démocratie est le moins détestable des mauvais. Il veut dans ses Lois une constitution pondérée, qui réunisse à la fois la monarchie, l'aristocratie et la démocratie; et pour commencer les réformes qu'il désire, il ne voit d'autre moyen que la domination forte d'un tyran. Quant à Aristote, il ne rejette pas absolument le pouvoir d'un roi, quoiqu'il regarde comme la plus juste et la meilleure une constitution républicaine, où les classes moyennes ont la souveraineté. Qu'on juge par là de l'état des esprits. Aussi tandis que Démosthène, Hypéride et Lycurgue s'efforçaient par leurs éloquentes harangues de réveiller la haine de la tyrannie et l'amour de la liberté, Phocion, dont l'esprit calme et ferme ne se laissait pas éblouir par la mémoire des antiques vertus, parlait en bon Grec de faire la paix avec Philippe. Ce caractère si noble et si pur nous paraît la plus belle expression du patriotisme grec à cette époque. Sans amour comme sans haine contre un roi qu'il se croyait obligé de battre à la tête des armées, il n'aspirait qu'à l'ordre, à la concorde et à la paix. Sans doute pour un Phocion il y avait mille Eschines et mille Démades qui,

vendant la Grèce à Philippe, consultaient plus leur propre intérêt que l'intérêt général de leur pays. Cela prouve précisément ce que nous voulons établir : quand la Grèce était profondément imbue de l'esprit républicain, comme de l'esprit de cité, les traîtres étaient rares, et leur sort était d'être lapidés avec leurs enfants et leurs femmes. Quand ce double esprit se fut affaibli, ils purent mettre impunément à l'encan l'indépendance et l'honneur de leurs villes. Mais il y avait sous ces bassesses un sentiment vrai, celui de la nécessité de l'union des Grecs pour subjuguer les barbares. Il fallait, comme le dit un jour Démosthène, un conciliateur violent à la Grèce, le roi de Perse ou le roi de Macédoine. Mais prévenu pour la suprématie d'Athènes, le grand orateur s'opposa de toutes les forces de son génie à Philippe, c'est-à-dire à l'union des Grecs et à leur victoire sur les Asiatiques. Tant que le soleil luira dans le ciel, avait dit Aristide, nous poursuivrons sur les Perses la vengeance de leurs attaques et de leurs injures. Ces traîtres, contre lesquels fulminait Démosthène, aidaient à reformer cette ligue hellénique qui, sous les ordres de Cimon, avait fait trembler Xerxès jusque sur son trône. Ainsi le patriotisme républicain et l'esprit de cité avaient repoussé les invasions de la barbarie; ils avaient ensuite déchiré la Grèce victorieuse, lorsque le danger fut passé; mais affaiblis par les maux qu'ils avaient causés, et par les discussions des philosophes, ils allaient enfin permettre aux Grecs de rendre aux barbares leurs visites. Ce noble peuple grec ne devait pas mourir tout entier. Il fallait qu'avant sa ruine il portât en d'autres pays quelque chose de sa vie qui allait s'éteindre. Tant de travaux sublimes ne pouvaient être perdus; tant de génie, vainement dépensé, tant de hautes pensées, inutiles au monde! Les Grecs soumirent l'Asie pour la civiliser.

Peut-être fut-ce un bonheur que cette conquête, qui semblait l'œuvre prédestinée de la Grèce, ait attendu pour s'accomplir, que le génie grec eût porté ses plus beaux fruits et que l'ancien esprit d'exclusion commençât à disparaître. Au temps de Cimon, qu'eût-elle apporté à l'Asie? Supérieurs aux Perses par le courage et par le gouvernement, inférieurs par les idées religieuses, n'ayant encore ni les arts ni la philosophie qui firent d'eux le premier peuple de l'antiquité, les Grecs auraient conquis pour piller ou, tout au plus, auraient agi médiocrement sur les indigènes, qu'ils surpassaient à peine en lumières. Alexandre fut un conquérant civilisateur et devait l'être : sans quoi il n'eût pas été le grand homme de son époque. Le propre des grands hommes, ce n'est pas de conduire le peuple en suivant servilement ses idées et ses passions; c'est de démêler parmi les tendances diverses de leur temps celles qui, sans paraître dominantes, ont pour elles la vérité, la vie et l'avenir. Or, deux tendances se combattaient dans la société grecque et dans les systèmes des philosophes : l'esprit ancien, qui séparait l'humanité en deux parts, les maîtres et les esclaves, les Grecs et les barbares; et l'esprit nouveau qui, tendant à l'universalité, devait faire disparaître les distinctions créées par l'hostilité et l'orgueil. Alexandre fut le héros, non de la Grèce, mais de l'humanité.

C'est que les idées morales avaient changé et que le droit des gens commençait à poindre sous le droit grec, que Platon et Aristote s'efforçaient vainement de conserver en l'idéalisant. La vertu antique n'était que le courage militaire ou, pour mieux dire, que la force. La tempérance n'avait de prix que parce qu'elle est excellente pour faire des corps robustes et des âmes intrépides; la justice, que parce qu'elle est le respect des lois ou de la discipline, sans laquelle il n'y a pas de citoyens. Ce principe prévalut plus ou moins dans toutes les institutions des peuples grecs; et plus il prévalait,

c'est-à-dire plus l'État ressemblait à un camp et la loi à la discipline, plus l'État, par la prépondérance qu'il ne pouvait manquer d'obtenir, paraissait sagement constitué. Aussi Sparte fut-elle un objet d'admiration même pour les philosophes, et si Aristote la condamne, c'est qu'il était éclairé par les événements. La philosophie toutefois avait complétement renouvelé les idées sur l'objet de la vertu et le but de l'État. Xénophon est le seul des disciples de Socrate qui, en sa qualité de soldat et d'aventurier, rapporte tout à la valeur et n'estime que l'empire, fruit sanglant de la force et de la victoire. Les vrais philosophes ne font du courage que la dernière et la plus vulgaire des vertus. Encore est-ce une vertu fort douteuse : beaucoup se montrent braves dans les combats qui ne sont dans la paix que des misérables souillés de vices. Si la vertu militaire n'est point la vertu même, et que la vertu de la cité doive être la même que celle de l'individu, il s'ensuit que l'État n'est point une simple machine de guerre comme l'était Sparte. Aristote et Platon sont profondément d'accord en ce point, que l'État est fait pour la paix et non pour la guerre, et que sa fin, son bonheur et sa gloire ne sauraient consister dans la domination. « Il est bien étrange, dit Aristote, qu'un homme d'État puisse jamais méditer la conquête et la domination des peuples voisins, qu'ils consentent ou non à les supporter. Comment l'homme politique et le législateur devraient-ils s'occuper d'un but qui n'est pas même légitime? C'est renverser toutes les lois que de chercher la puissance par tous les moyens, non pas seulement de justice mais d'iniquité : le triomphe est alors injuste et monstrueux. Les sciences autres que la politique n'offrent rien de pareil. Le pilote et le médecin ne cherchent point à violenter, celui-là les malades qu'il soigne, celui-ci les passagers qu'il transporte. Mais l'on confond généralement l'art politique avec l'art de la domination, et ce qu'on ne trouve ni bon ni équitable pour soi-même, on ne rougit pas de l'appliquer à autrui; pour soi, l'on réclame hautement la justice; on l'oublie complétement pour les autres. Tout despotisme est illégitime, excepté quand le maître et le sujet le sont de droit naturel; et si ce principe est vrai, il ne faut vouloir régner en maître que sur les êtres destinés par la nature au joug d'un maître et non pas sur tous les êtres indistinctement, de même que pour un festin ou pour un sacrifice on ne va pas à la chasse des hommes, mais à celle des animaux sauvages et bons à immoler. » On ne doit donc pas croire un État heureux ni un législateur fort habile, quand ils n'ont songé qu'aux dangereux travaux de la conquête. Qu'en résulte-il en effet? Aristote signale ici l'une des conséquences les plus désastreuses de l'esprit de conquête et de domination, l'une des plaies de la Grèce et de toute l'antiquité. « Avec de pareils principes, dit-il, chaque citoyen ne songera qu'à usurper le pouvoir absolu dans sa patrie. » Le législateur ne doit déposer dans l'esprit des hommes que des idées et des sentiments de modération et de justice. « Si donc, ajoute Aristote, l'on s'exerce aux combats, ce doit être non en vue de soumettre à l'esclavage des peuples qui ne méritent pas ce joug ignominieux, mais d'abord pour n'être point subjugué soi-même; ensuite, pour ne conquérir le pouvoir que dans l'intérêt des sujets, lorsqu'on est forcé à une invasion par les circonstances. » Car ce qui est beau, selon Aristote, ce qui est conforme à la nature, c'est de commander à des hommes libres et non à des esclaves. Ainsi les relations de peuple à peuple changent, et ce n'est plus la force, mais la justice qui en est le principe et la règle.*

Comme c'est là un droit public nouveau, nous ne craindrons pas d'y insister trop longtemps. C'est dans Isocrate et dans Xénophon que nous en poursuivrons les traces. Isocrate

* Polit., VII, 2, §. 4-10; 13, §. 10-16.

ne cessa, durant le cours de sa longue vie, d'appeler les Grecs à la paix et à la concorde. Voici le fonds d'idées qui revient continuellement dans ses discours. «Il n'y a rien de beau et de glorieux pour les États comme pour les particuliers, que ce qui est juste; et le premier principe de la justice dans les relations internationales, c'est de nous conduire avec les plus faibles, comme nous voudrions que les plus forts se conduisissent avec nous. Les peuples puissants ont quelque chose du caractère des tyrans; ils recherchent leurs avantages et leur bonheur dans les désastres et les calamités des autres. Mais c'est une justice et une nécessité, que ceux qui se comportent ainsi tombent dans les malheurs dus aux tyrans, et que les autres se montrent contre eux ce qu'ils se sont montrés à l'égard d'autrui. Si les villes ne pratiquent pas la vertu et ne fuient pas le vice, autant et même plus que les particuliers, elles ne peuvent échapper au châtiment qu'elles méritent. Car un particulier, s'il est méchant et impie, meurt souvent avant d'avoir payé le prix de ses crimes; mais les États qui sont en quelque sorte immortels, n'évitent jamais la vengeance humaine et divine.» Puis rappelant aux Athéniens et aux Spartiates leurs malheurs passés et présents : «Vous, dit-il aux Athéniens, vous n'avez cessé de convoiter l'empire de la mer et de troubler toute la Grèce pour assouvir votre ambition. Mais vous avez justement souffert tous les maux que vous aviez faits aux autres. Vous aviez mis garnison dans les autres villes, et vous avez vu l'ennemi maître d'Athènes. Vous aviez arraché les enfants au sein de leurs parents pour les prendre en otages, et vous avez été forcés de livrer les vôtres. Vous aviez joui violemment des propriétés d'autrui, et beaucoup d'entre vous ont été privés même de la vue de leurs terres et de leurs domaines. Vous, dit-il aux Spartiates, non-seulement vous n'avez cessé d'entreprendre sur les autres, mais vous vous êtes conduits cruellement avec vos sujets. Vous avez enlevé aux Ilotes tous les droits qu'on doit laisser à des hommes libres. Vous les forcez de vous suivre dans vos expéditions et d'exposer leurs têtes pour votre salut, et lorsqu'ils vous ont courageusement servis, vous permettez aux Éphores d'en tuer autant qu'ils le jugent à propos : cruauté qui paraîtrait inouïe aux Grecs, même si on l'exerçait contre les plus perdus des esclaves. Mais vos défaites de Leuctres et de Mantinée, la défection de vos alliés, la perte de l'empire, la révolte des Ilotes sont le digne prix de tant de violences et d'atrocités.» Le résumé de presque tous les discours d'Isocrate est cet anathème lancé par Euripide contre la violence : «Malheur au mortel insensé qui ravage les cités, les temples des dieux et les tombeaux, asiles des morts, et qui les convertit en désert! il périra à son tour.» Quoique la Cyropédie soit en général le panégyrique de la force, on doit y remarquer cependant la douceur, la bienveillance, l'humanité habile qui fait partout le fond de la politique du conquérant. «Pour moi, dit Cyrus, mes trésors sont les hommes que j'ai enrichis. Il y a cette différence entre la plupart des hommes et moi, que lorsqu'ils ont plus de richesses qu'il ne leur est nécessaire, ils les enfouissent en partie et les laissent en partie pourrir; tandis que je suis le serviteur des dieux et que, lorsque j'ai acquis des biens par des voies légitimes, je m'en sers pour secourir et aider les hommes, pour les enrichir et pour me concilier leur bienveillance et leur amour, d'où je retire la sécurité et la gloire, biens qui ne pourrissent jamais. Il est beaucoup plus agréable, dit-il ailleurs, de remplir les offices de l'humanité que ceux du commandement militaire. Car les uns ne peuvent s'exercer que par le mal qu'on fait aux hommes, et les autres, qu'en leur faisant du bien.» L'humanité commençait donc à germer sur les ruines des préjugés de la cité, et le droit des gens à

s'élever à côté du vieux droit de la force, qui adjuge aux vainqueurs le territoire, les biens et les personnes des vaincus. *

C'est l'éternel honneur d'Alexandre d'avoir appliqué ce droit nouveau aux barbares. Les barbares n'étaient que des esclaves aux yeux d'Aristote, qu'une proie aux yeux de la plupart des Grecs. Alexandre ne vit en eux que des hommes, et il les traita comme des hommes. Ni les préjugés, ni les rumeurs et les résistances de ses compagnons d'armes ne l'arrêtèrent dans son œuvre, et dix années lui suffirent pour transformer l'Asie et pour implanter la civilisation grecque en Orient. Partout s'élevaient à sa voix puissante et sous son intelligente inspiration des Bucéphalies et des Alexandries, où les deux peuples étaient appelés à s'unir. « Il n'écouta point, nous dit Plutarque, son précepteur Aristote qui lui conseillait de se conduire en prince avec les Grecs, en maître avec les barbares, de traiter les uns comme ses amis et sa famille, les autres comme des animaux ou de vils instruments... Mais pensant qu'il était envoyé par la divinité pour être l'arbitre de tous et pour les unir, il réduisit par les armes ceux qu'il ne pouvait soumettre par la parole, et forma de cent nations diverses un seul grand corps, en mêlant pour ainsi dire dans la coupe de l'amitié les coutumes, les mœurs, les mariages et les lois. Il voulut que tous regardassent le monde entier comme la patrie commune, les bons comme des concitoyens et des frères, les méchants comme des étrangers ; qu'on ne distinguât plus les Grecs et les barbares par les armes et par le costume, mais qu'on regardât tout homme de bien comme un Grec, tout méchant comme un barbare... Démarate de Corinthe, voyant Alexandre à Suze, s'écria avec des larmes de joie et de

* Isocrate, *De pace.* — Eurip., Supp. 788, 949; Troy., 95. — Xénoph., Cyr. VIII, 3, 4.

ravissement, que tous ceux qui étaient morts avant de voir Alexandre assis sur le trône de Darius, avaient été privés d'un grand bonheur. Pour moi, ce n'est pas ceux à qui il fut donné de voir ce spectacle, que j'envie. Mais que j'aurais voulu voir ce grand jour, ce jour sacré, où Alexandre réunit dans une même tente cent jeunes Persanes et cent Grecs ou Macédoniens qui leur étaient fiancés; où il les reçut tous à une même table et dans des pénates communs; où lui-même une couronne sur la tête, entonnant le chant d'Hyménée comme un hymne d'amour universel, il célébra la fête d'union de deux grands peuples, fiancé lui-même à une Perse et servant à tous les autres de grand-prêtre et de père. » *

Oui, Alexandre ne fut le plus illustre représentant de la civilisation grecque qu'en s'élevant au-dessus de cette civilisation par son grand cœur et par son génie. Il égala les vaincus aux vainqueurs; il unit les Grecs et les barbares dans une même culture et dans un droit commun; il ne fit servir les richesses des imbéciles rois de l'Asie qu'à la prospérité de ses sujets; il fonda plus de villes que les plus furieux conquérants n'en détruisirent; et quoique la mort l'ait arrêté au milieu de ses vastes projets d'amélioration, sa course rapide à travers l'Orient laissa partout des traces ineffaçables. Que son empire se démembre après lui; que la Grèce se soulève et qu'elle retombe accablée par Antipater dans sa mortelle anarchie; que l'Asie ne soit plus à la Macédoine et que l'Égypte se sépare de la Perse : il n'importe; au milieu de la division, du sang et des ruines, son œuvre lui survivra. Grâce à ce barbare, comme l'appelait dédaigneusement Démosthène, l'Orient a ses deux grandes royautés grecques, l'une à Antioche, et l'autre dans cette Alexandrie, qui devient l'entrepôt du commerce et de

* Plut., Vertu d'Alex. Ier Dis.

l'esprit du monde entier. La Grèce maintenant peut mourir! Elle a produit tout ce qu'elle devait produire, des héros, des poètes, des penseurs, de sages lois, de vrais gouvernements et la première image de la liberté. La Grèce peut mourir! Son esprit vit à Alexandrie; il couve sourdement dans la Perse; il entame le Judaïsme; il n'est pas jusqu'à l'Inde, enfouie dans sa stérile immobilité, qu'il n'ait peut-être remuée. Il n'appartient plus à la Grèce seule, il appartient au monde; et lui-même, dans la grande révolution qui vient de se faire, il va enfin acquérir la seule chose qui manquât à ses spéculations immortelles, je veux dire le sentiment et l'idée de l'universelle unité.

ÉPICURE ET ZÉNON.

Considérations générales. — Antécédents d'Épicure : Aristippe, sectes cyrénaïques. — Épicure : volupté; vertu — Origine du juste et de l'honnête. — Vertu toute négative. — Désirs : naturels et nécessaires; naturels et non nécessaires; superflus. — Amitié. Craintes : crainte de la douleur; crainte de la mort; crainte des dieux; crainte des enfers et mortalité de l'âme. — Sagesse. — Apathie : nihil admirari. — Influence d'Épicure : en religion; en politique. — Pyrrhon. — Antécédents de Zénon : Antisthène, école cynique. — Zénon ou Stoïcisme : Prix des choses. — Devoirs. — Différence du Cynisme et du Stoïcisme. — De l'honnête : paradoxes stoïques. — Bonheur. — Conditions de la vertu : dévouement; impassibilité. — Suites de la vertu : Liberté; usage universel de la vertu; tolérance. — Politique : Loi et cité universelles; justice et charité. — Théologie : Dieu et les dieux; providence et optimisme; piété et résignation. — Immortalité de l'âme. — Appréciation du Stoïcisme : Doctrine de réaction; doctrine de progrès. — Cosmopolitisme : Alexandre et le Stoïcisme. — Humanité dans les contemporains de Zénon : Eratosthène; Philémon et Ménandre. — Influence toute spéculative du Stoïcisme : Polybe et les historiens; lutte du Portique et de la nouvelle Académie; ascendant général du Stoïcisme.

Les grands événements des règnes de Philippe et d'Alexandre dénationalisèrent en quelque sorte la morale grecque. Il ne faut plus chercher désormais dans les maîtres de la pensée ces préjugés nationaux ou civiques, qui avaient si étrangement égaré un Aristote et même un Platon. Le citoyen n'existe plus ni dans la réalité ni pour la morale. Le masque ancien est tombé, il ne reste plus que l'homme; et la philosophie prétend lui enseigner la vertu et le bonheur en le désintéressant de toutes choses, même de la patrie. Aussi le caractère le plus général des doctrines de cette époque est-il la plus profonde indifférence politique. Car le *cynisme*

brutal de Diogène et le *cynisme* élégant d'Aristippe[1], l'*ataraxie* triste et découragée de Pyrrhon et l'indifférence contentieuse d'Arcésilas et de Carnéade, l'*apathie* voluptueuse d'Épicure et la fière impassibilité de Zénon[2], qu'est-ce autre chose, sous des formes diverses, que l'effort de l'homme pour se ramener tout en soi et pour se dégager des vanités puériles ou spécieuses, qui ne font ni sa perfection propre ni sa félicité. Les croyances tombées ou incertaines, la liberté morte ou mourante, les anciennes vertus convaincues d'impuissance et d'erreur, il semble qu'il ne restait à l'âme humaine qu'à se retirer toute en elle-même dans un égoïsme voluptueux ou superbe, en attendant que des croyances nouvelles revinssent l'enflammer d'amour et d'espérance. Mais cette indifférence est plus à la surface que dans le fond des choses : si les sentiments patriotiques sont éteints, la sociabilité survit dans les cœurs; elle s'étend, elle se transforme, et la cité en s'écoulant laisse enfin apercevoir l'humanité, qu'elle dérobait aux regards ou qu'elle prétendait renfermer dans son étroite enceinte. C'est alors que l'on comprit pour la première fois, que l'homme n'est point naturellement un étranger ni un ennemi pour l'homme, et qu'il y a, au-

1. Maxime de Tyr a rapproché ainsi Diogène et Aristippe : « Aristippe, cet homme revêtu de pourpre et tout inondé de parfums, n'était pas au fond moins tempérant que Diogène. Car de même que si l'on avait le pouvoir de supporter les atteintes du feu sans être blessé, on ne craindrait pas de se jeter dans l'Etna : de même un homme, armé contre le plaisir, alors même qu'il s'y plonge, n'en est ni brûlé, ni consumé, ni amolli. » (Dis. IV.) Maxime prend Diogène et Aristippe par leur beau côté, j'adopte le rapprochement ; je supprime l'éloge.

2. Ataraxie, apathie, cynisme. L'ataraxie, c'est l'exemption de trouble ; l'apathie, c'est l'exemption de douleur et de passion; c'est avec une certaine nuance, qui n'existait pas d'ailleurs en grec, l'impassibilité. Le cynisme, c'est l'effronterie et l'impudence du chien; mais le mot ne désignait originairement que la philosophie de ceux qui se réunissaient au *cynosarge*, gymnase du chien blanc, où ceux que la loi athénienne qualifiait de bâtards, parce qu'ils l'étaient en effet ou parce qu'un de leurs parents n'était point citoyen, s'assemblaient pour faire leurs exercices.

dessus de toutes les lois nationales, une loi divine et universelle, au-dessus de toutes les sociétés factices et passagères, l'immortelle société des êtres raisonnables. Un grand travail de fusion et d'unité se préparait, qui, rapidement ébauché par Alexandre, devait se poursuivre péniblement sous ses successeurs jusqu'à l'avénement de l'empire romain et du christianisme. Toutes les doctrines concoururent, quoique dans un degré inégal et avec des principes divers, à cette transformation sociale de l'ancien monde. Elles détruisirent d'abord ce qui restait en Grèce de l'esprit public et des préjugés, qui avaient fait la force et la misère de ce pays. Pyrrhon mine sourdement par son indifférence tous les principes moraux, politiques et religieux, qu'il voudrait conserver et dont il précipite la ruine. Épicure les attaque de front, avec autant d'acharnement que d'audace : son sage est à lui-même sa loi, sa famille, sa patrie et son Dieu. Zénon remplace la patrie par l'humanité ; et si le sage qu'il conçoit appartient de corps à telle ou telle cité, il n'appartient en esprit qu'à la république universelle des hommes et des dieux. Lorsque l'on considère les choses d'un point de vue général, on peut dire que les Épicuriens et les Sceptiques préparaient la place à la morale toute humaine de Zénon, et qu'ils creusaient dans les croyances cet immense vide, que le Stoïcisme s'efforça de combler. Cette révolution ne s'arrêta point à la Grèce. L'épée d'Alexandre, en brisant les barrières qui séparaient les Grecs et les barbares, n'avait pas entamé, si je puis le dire, les frontières morales. La philosophie acheva la conquête en faisant prévaloir un esprit d'universalité, qui effaçait toutes les distinctions de caste, de nationalité et de religion. Ce fut l'œuvre de toutes les écoles. Le Pythagorisme et le Platonisme devinrent le point de ralliement de la pensée grecque et des traditions orientales. Les doctrines d'Épicure, de Pyrrhon et d'Arcésilas ne

firent pas moins de brèches dans les croyances exclusives des vaincus, que dans celles des vainqueurs, et là encore elles ouvrirent la voie aux principes stoïciens, décorés de quelques brillants lambeaux de Platonisme. De là cette aspiration générale à l'unité vers le premier siècle de notre ère : de là cet entraînement des peuples vers l· christianisme, qui appelait tous les hommes à la même croyance et au même héritage divin.

Mais avant que cette action de la pensée grecque soit manifeste en Asie, elle éclate avec une force incomparable dans le grand empire qui s'élevait à l'occident et qui devait unir tous les autres par la conquête. Nous devons donc suivre la philosophie morale en Grèce et en Italie, avant de rechercher les traces obscures de son passage en Orient.

Aristippe : Sectes cyrénaïques. — Commençons par Épicure, et par son précurseur Aristippe. Disciple immédiat de Socrate, Aristippe n'avait conservé de son maître que deux choses: la préoccupation exclusive des questions morales et l'estime de la liberté intérieure. Tout ce qui ne contribue pas à rendre l'homme indépendant, tout ce qui ne s'occupe pas du *mieux et du pire* est inutile. Aristippe méprisait la logique et la physiologie[1], et repoussait ignominieusement les sciences mathématiques. « Car, dans tous les arts, disait-il, même dans les arts manuels, dans celui du cordonnier ou du maçon, on s'occupe sans cesse du *mieux* et du *pire*, tandis que dans les mathématiques on ne fait jamais mention du bien ni du mal. » Ceux qui se livrent aux études libérales et négligent la philosophie, font comme les prétendants de Pénélope, qui couraient après les servantes parce qu'ils ne

1. Ce mot a pour les anciens un sens plus étendu que pour nous, et qui répond mieux à l'étymologie : la physiologie, c'est la science de la nature. Si ce terme se trouve encore sous ma plume dans tout ce morceau, il ne signifiera jamais autre chose.

pouvaient obtenir la main de la maîtresse. Philosopher, c'est être heureux et libre. Aristippe veut bien se livrer à tous les plaisirs, pourvu qu'il demeure maître de lui-même et de la volupté. « Je possède Laïs, disait-il, mais je n'en suis point possédé[1]. » La honte n'est pas d'entrer dans un mauvais lieu, mais de ne pouvoir pas en sortir. Car il faut savoir en même temps goûter les plaisirs et s'en passer. Denis lui montrant trois belles courtisanes et lui disant de choisir celle qu'il voulait, Aristippe les emmena toutes les trois, sous prétexte qu'il avait mal réussi à Pâris de faire un choix. Mais il ne les conduisit que jusqu'au vestibule et les congédia : tant il lui était facile de jouir ou de s'abstenir. Aussi Platon disait-il de lui « qu'il était le seul homme qui pût également porter la *chlanide*[2] ou des haillons » jouir de la fortune ou la dédaigner. Il faut entrer libre chez les riches et chez les puissants, et en sortir comme on est entré. Qu'importe qu'on prenne les manières et l'habit d'un courtisan? Une âme pure ne se corrompt pas dans les fêtes orgiastiques de Bacchus. Cette souplesse et cette facilité de mœurs, qu'Aristippe prêchait d'exemple, ne manquaient pas d'ailleurs d'une certaine fierté pleine de franchise; mais elles étaient dépourvues de toute vraie dignité, et ce n'était pas au flatteur de Denis à désirer, comme il le disait, la noble mort de Socrate.*

La seule règle sûre de nos jugements, selon Aristippe, c'est la sensation ou le toucher intérieur qui distingue les impressions agréables et pénibles. Aussi n'y a-t-il qu'un seul bien, le plaisir; qu'un seul mal, la souffrance. C'est pour lui-même que le plaisir doit être recherché, et non

1. *Et mihi res, non me rebus subjungere conor.* (Hor., Ep. I, 1, 19.)

1. Chlanide, vêtement de laine fine et précieuse, que portaient les femmes et les élégants.

* Arist., Mét., III, 2. — Diog., liv. II, chap. 8, §§. 66, 67, 69, 75, 76, 78.

pas en vue de je ne sais quelle chimère qu'on appelle le bonheur. Car la sensation n'étant qu'un mouvement rapide et fugitif de l'âme, ou le bonheur n'est rien, ou bien ce n'est qu'une collection de plaisirs successifs, dont chacun est désirable pour lui-même. Ni l'exemption de la douleur n'est un bien, ni la privation du plaisir n'est un mal : car l'absence de toute impression n'est rien puisqu'elle ne peut être sentie. Être sans douleur ou sans joie, c'est être dans l'état d'un homme qui dort ou qui est mort. Or, puisque le plaisir et la douleur ne sont que des passions ou des mouvements de l'âme, ils n'existent l'un et l'autre que dans le moment même où on les éprouve. Un plaisir passé n'est plus; un plaisir futur n'est pas encore : il n'y a donc que le plaisir présent qui nous touche et qu'on doive estimer. En conséquence il faut se laisser aller doucement à la volupté, au jour le jour, sans réflexion ni calcul.*

Avec de pareils principes il est absurde de s'occuper des affaires publiques et de se sacrifier aux autres. « Le peuple, disait Aristippe, prétend se servir de ses magistrats comme moi de mes esclaves. Je veux que mes esclaves me fournissent en abondance tout ce qui m'est nécessaire, et qu'ils n'y touchent pas; le peuple veut que ses magistrats lui procurent une affluence de toutes sortes de biens, sans oser eux-mêmes en profiter. » Et c'est pour le frivole honneur de commander qu'un homme de sens irait se surcharger de soins et de fatigues! « Mais, dit-on, les maux qu'il endure sont volontaires. — Fort bien! Mais que je veuille torturer mon corps ou qu'on le torture; que je me présente pour être déchiré de verges, ou qu'on me fouette sans m'en demander la permission, je n'en vois pas bien la différence : je vois seulement que c'est le comble de la démence de se condamner soi-même au travail et à la douleur. » Le sage se range volontiers dans la classe de ceux qui n'ont d'autre ambition que de passer doucement leur vie, sans être maîtres ni esclaves. «Entre l'empire et la servitude, disait Aristippe, il existe une route moyenne dans laquelle je tâche de marcher sans commander ni obéir : cette route est à travers la liberté qui conduit au bonheur. » Le sage ne veut pas être opprimé, sans doute, mais il ne veut pas avoir la peine d'opprimer les autres. Pour un homme à qui tous les plaisirs sont bons, qui n'a point de préjugés, qui s'accommode avec la plus grande facilité aux circonstances ou à l'humeur des gens dont il attend quelque chose, que lui servirait tout le mal qu'on se donne pour être puissant? à Denis, tous les tourments et toutes les fatigues que le pouvoir coûte à acquérir et à conserver; à Aristippe qui sait flatter Denis, quand il a besoin de ses faveurs, tous les plaisirs que peut assurer la puissance, tous les avantages effectifs et solides! Si le tyran veut faire sentir qu'il est le maître, Aristippe passe les mers et court ailleurs profiter de quelque vanité plus bénigne et plus complaisante. Le meilleur moyen d'assurer son indépendance, c'est donc de ne s'attacher à aucun pays et de vivre partout en étranger : la patrie est où l'on vit bien.*

L'Hédonisme ou philosophie du plaisir se développa surtout dans la colonie grecque de Cyrène, où il forma plusieurs sectes, entre autres la secte d'Hégésias, celle d'Annicéris et celle de Théodore. Tous étaient d'accord, si ce n'est peut-être Hégésias, sur le principe de la morale; mais comme il n'y a rien de plus variable et de moins constant avec soi-même que le plaisir, il devait y avoir entre les disciples d'Aristippe une assez grande diversité d'opinions. Quoique tous convinssent qu'il n'y a naturellement

* Diog., II, 8, §§. 86, 87, 88. — Cic., Acad., IV, 7. — Sext. Hyp., I, 31.

* Xén., Mém., II, 2.

rien de juste ni d'injuste, d'honnête ni de honteux, les uns disaient avec leur maître qu'alors même qu'il n'existerait aucune loi, les sages n'en continueraient pas moins à vivre comme ils le font; et les autres, que le sage ne s'abstiendra ni du vol, ni de l'adultère, ni du sacrilége quand il s'en présentera une occasion opportune. Théodore soutenait que le sage n'a pas besoin d'amis, et qu'il n'a point de patrie; Hégésias, que l'amitié et la bienfaisance ne sont rien si on en retranche l'utilité; Annicéris, qu'il faut respecter ses parents, servir sa patrie, aider ses amis, malgré les incommodités et les fatigues qu'on aura à supporter. Il est inutile d'insister sur ces nuances de l'égoïsme. Mais Théodore et Hégésias méritent quelque attention, l'un par son athéisme, et l'autre par la mélancolie et le sentiment d'humanité qui respirent dans ses doctrines. Tandis que les autres Cyrénaïques se contentaient en général de passer les dieux sous silence, Théodore, surnommé tantôt l'athée, tantôt le dieu, niait absolument leur existence; et son disciple Évehmère tenta le premier une explication complète des traditions religieuses par l'histoire. Supposant qu'il avait trouvé les noms de tous les dieux inscrits en lettres d'or sur des tombeaux, dans le pays des *Panchœens* et des *Triphyliens,* pays purement imaginaire, il faisait de tous les habitants du ciel ou d'anciens rois, ou d'anciens généraux, ou même d'anciens chefs de pirates, que l'admiration et la terreur avaient divinisés. Cet athéisme, qui fit fortune dans l'antiquité, ouvrit partout la voie à l'athéisme raisonné et plus philosophique d'Épicure. Mais le phénomène le plus singulier de l'école de Cyrène, c'est Hégésias, surnommé *Peisithanatos* ou le *persuadeur* de la mort[1]. Il enseignait que personne ne peut être heureux; que le corps est affligé de passions et

1. Plutarque raconte qu'il était si persuasif que plusieurs de ses auditeurs se donnèrent la mort.

de maladies innombrables, et qu'il communique à l'âme ses douleurs et ses troubles par une sorte de contagion fatale; qu'en outre la fortune déconcerte la plupart de nos projets et de nos espérances : que par suite la vie et la mort peuvent être également désirables, et que peut-être il paraît bon à l'insensé de vivre, mais que c'est une chose indifférente pour le sage. Puis doutant du principe même de l'*Hédonisme,* il se demandait s'il y a quelque chose qui soit naturellement agréable ou désagréable. N'est-ce point la rareté et la nouveauté des plaisirs qui font la joie de certains hommes; la satiété qui fait le déplaisir des autres? Si le sage l'emporte sur le reste des hommes, c'est moins parce qu'il sait se procurer beaucoup de biens ou de jouissances, que parce qu'il sait éviter les désagréments et le mal : le souverain bien consiste à vivre sans peine et sans chagrin. Aussi n'appartient-il qu'à ceux qui sont indifférents à ce qui produit le plaisir. Cette manière d'envisager la volupté et le bonheur conduisait Hégésias à l'égalité morale des hommes. La pauvreté et la richesse n'ont aucune valeur par rapport au plaisir : les pauvres et les riches ne jouissent pas différemment. Il en est de même de la noblesse et de l'obscurité de naissance, de la gloire et de l'infamie, de la liberté et de l'esclavage. Un obscur roturier, un pauvre, moins qu'un pauvre, un esclave peut goûter plus de plaisir et être plus heureux que le citoyen le plus noble et le plus fortuné. Qu'aurait dit Aristote s'il eût entendu cette proposition scandaleuse pour un vrai Grec? Hégésias, par sa théorie du bonheur, touchait d'un côté à Épicure, de l'autre à Antisthène et à Zénon; et de plus sa tristesse et sa mélancolique indifférence pour la vie lui donnaient une physionomie particulière entre tous les philosophes de la Grèce.*

* Diog., II, 8, §§. 93-101.

Épicure. — Épicure fit de *l'apathie* d'Hégésias le principe de tout son système. Il répète sans cesse, il est vrai, qu'il n'y a de bien, que le plaisir, et de mal, que la douleur. Mais il distingue deux sortes de volupté : l'une, calme, persistante et durable, la volupté en repos, qui est l'exemption de toute douleur physique et de toute inquiétude; l'autre, vive et passagère, la volupté en mouvement, qui s'excite en nous par une sorte de chatouillement de la chair[1], comme lorsqu'on apaise la faim ou la soif: c'est ce qu'on appelle vulgairement le plaisir. La vraie volupté, celle en quoi consiste le souverain bien, c'est la volupté stable et en repos, et non celle qui passe comme un éclair en nous agitant. Ni la bonne chère, ni les vins fins, ni les orgies, ni le luxe, ni les femmes ne font une vie douce et bienheureuse: la félicité est au prix de la tempérance, de la sobriété et de la sagesse. Les joies de la modération et de la tranquillité, voilà les seuls plaisirs dignes du sage, et dont l'attente et la mémoire puissent compenser même les plus vives douleurs de notre misérable corps. Mais c'est une folie de mettre son bonheur dans les voluptés inquiètes et fugitives des sens, et d'en faire l'unique objet de ses espérances et de ses souvenirs, à l'imitation de cet inintelligent disciple d'Épicure[2], qui supputait par éphémérides combien de fois il avait couché avec Hédia ou Léontium, et quels jours il avait bu du vin de Tasos ou splendidement dîné. La nature n'a pas pour fin la volupté en mouvement, mais elle s'en sert comme d'un moyen pour nous conduire à la vraie volupté. Ainsi la faim et la soif sont des affections pénibles: elles agitent et incommodent l'être animé: Le but primitif de

1. Ce mot est perpétuellement employé pour celui de corps dans les fragments d'Épicure et de Métrodore. Il n'était pas d'ailleurs nouveau dans ce sens. Aristarque, cité par le scholiaste d'Aristophane (Grenouilles, v. 171), nous apprend que le mot *chair* était souvent employé pour celui de corps. Et l'on s'étonne de trouver dans Sénèque le mot *caro* opposé à *spiritus* (terme stoïcien)!

2. Un certain Carnéade, d'ailleurs inconnu.

la nature, dans les plaisirs passagers du goût, est de faire disparaître par le boire et par le manger ces passions fâcheuses et inévitables, afin de constituer l'être animé dans l'état où il est exempt de tout malaise, de toute souffrance et de toute inquiétude. C'est pourquoi elle assaisonne d'une certaine douceur les actes nécessaires de l'appétit, pour que l'animal s'y porte plus volontiers. La volupté en mouvement n'a donc d'autre cause finale que la volupté en repos, qui est le vœu même de la nature. La vraie volupté nous manque-t-elle? La douleur s'excite en nous. Mais si nous n'éprouvons ni douleur ni inquiétude, c'est qu'il n'y a en nous aucun vide, aucune privation véritable, aucun besoin de plaisir. Le terme du plaisir ou la volupté suprême est donc l'absence de toute douleur et de toute inquiétude, ou plutôt l'état plein de paix et de charme qui en résulte. Cette volupté peut être diversifiée mais non pas augmentée par certains plaisirs mobiles. Car la nature augmente la volupté, tant que l'animal n'est pas exempt de peine; mais lorsque tout malaise a disparu, elle ne permet plus que la volupté croisse; elle n'admet que de légères variations, qui n'ont rien de nécessaire.*

Puisque toute la félicité consiste dans le bon état du corps et dans la paix de l'âme, il faut méditer sur les choses qui peuvent ou produire ou conserver cette double disposition, d'où provient le bonheur parfait ou la santé totale de l'homme. C'est à la médecine de s'occuper du corps et de guérir les maladies qui l'affligent. Quant aux maux de l'âme, bien plus terribles que les souffrances physiques, parce que la chair n'est affectée que par la douleur présente, tandis que l'esprit se sent tourmenté du présent, du passé et de

* Diog., X, §§. 136, 137, 139, 141, 144. — Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., chap. 8, §. 4, 7. — Cic., Des Fins, I, chap. 9, 10. — Tusc., III, 20.

l'avenir[1], il n'y a qu'un remède qui puisse les soulager ou nous en délivrer, c'est la vertu; et la philosophie seule nous l'enseigne. Mais avant d'expliquer les fonctions des différentes vertus, il faut dire un mot de la raison d'où elles naissent, et du libre arbitre, sans lequel elles sont impossibles. La raison est en général la faculté de juger ou d'inférer une vérité d'une autre, et, en particulier de juger et de raisonner sur les choses qu'on doit faire. Elle repose toute sur l'expérience. En jetant les yeux sur la vie humaine, on peut découvrir quelles sont les actions agréables ou pénibles, utiles ou nuisibles, bonnes ou mauvaises, et connaître par là ce qu'on doit rechercher et ce qu'on doit éviter. Mais cela serait inutile si nous n'étions pas libres. Sans m'inquiéter de cette ridicule déclinaison des atomes, par laquelle Épicure croit expliquer la liberté, je ne puis nier qu'il n'admette le franc arbitre comme condition de la vertu. Selon lui, l'expérience, aussi bien que le sens commun, en prouve l'existence, puisque rien n'est digne de louange ou de blâme, de récompense ou de punition, que ce qu'on fait librement, avec discernement et avec choix. Cette liberté d'agir comme il nous plaît n'admet aucune tyrannie qui la violente. « Il serait donc, dit Épicure, plus avantageux de se rendre à l'opinion fabuleuse que le peuple a des Dieux, que de croire à cette fatalité qu'enseignent quelques physiciens. Car cette idée qu'on se fait des Dieux permet d'espérer quelque succès de ses prières; mais s'imaginer une certaine nécessité qui gouverne les

1. Cicéron et Plutarque chicanent Épicure sur ce point. Selon eux, il y a contradiction à dire que les plaisirs de l'âme se rapportent au bon état du corps, et que les douleurs de l'une sont plus à craindre que celles de l'autre. Qu'on raisonne tant qu'on voudra, Épicure n'en a pas moins raison. Ce qu'il affirme, est un fait de tous les jours; et l'on doit avouer que même au point de vue de l'égoïsme, ce sont moins les douleurs physiques qui nous rendent misérables que les espérances, les agitations et les angoisses de toute sorte, qu'excitent en nous les biens et les maux du corps.

actions humaines, c'est vouloir se jeter dans le désespoir. » Notre bonheur et notre malheur sont donc le fruit de nos œuvres, la suite naturelle de notre sagesse ou de notre folie. Aussi « faut-il bien se garder d'imiter le vulgaire qui met la fortune au nombre des Dieux. Ce n'est pas elle qui procure directement aux hommes les biens ni les maux qui font la félicité ou le malheur de la vie, mais elle fait naître seulement les occasions » dont il faut savoir profiter, et qui tournent à notre bien ou à notre mal selon la manière dont nous en usons. Épicure ajoute glorieusement, « qu'il vaut mieux être misérable en agissant avec raison, que d'être heureux par hasard et en dépit de la raison. C'est par la raison que le sage vit comme un Dieu entre les hommes; car celui qui vit au sein de biens immortels n'a plus aucun rapport avec l'animal mortel. » *

Toute vertu se ramène à la prudence ou à l'habitude d'obéir à la raison; et c'est dans la prudence que le courage, la tempérance et la justice ont leur fondement et leur règle. Mais puisque la prudence n'est que la science d'être heureux, il s'ensuit que toutes les vertus sont liées intimement à la félicité, et qu'elles doivent tenir les unes aux autres, sans toutefois être égales, ou chacune avec elle-même ou toutes entre elles, comme le débitent certains philosophes[1]. Car d'abord on peut être plus parfait par la tempérance que par la justice, et la tempérance peut être plus accomplie dans un homme que dans un autre. « Moi, par exemple, dit Épicure, je suis plus avancé pour la frugalité que mon ami Métrodore; un demi-pain suffit pour me nourrir, tandis qu'il lui faut encore un pain tout entier. » Il est constant que les hommes sont plus ou moins sages, plus ou moins vertueux; car on ne décerne pas des récompenses égales à ceux qui font bien,

* Diog., X, §§. 133, 134.

1. Ceci est probablement dirigé contre les Stoïciens.

et l'on n'inflige pas les mêmes châtiments à tous ceux qui font mal. « D'ailleurs, dit Épicure, il y a deux sortes de félicité; l'une est la félicité suprême, toujours égale à elle-même, sans augmentation ni diminution ; elle n'appartient qu'à Dieu: l'autre, celle des hommes, est une félicité inférieure, où se trouvent toujours le plus ou le moins. » Or s'il y a toujours du plus ou du moins dans notre félicité, comment n'y en aurait-il pas dans la vertu, qui en est la cause et le principe? *

La prudence ou sagesse, dont toutes les autres vertus ne sont que les auxiliaires, est comme l'architecte de notre bonheur. C'est elle qui nous apprend à choisir entre les voluptés celles qui doivent faire notre contentement et notre repos. Si tous les plaisirs étaient égaux et avaient la même valeur, s'il était possible d'éviter toute souffrance sans tomber quelquefois dans un mal plus grand que la douleur présente, il suffirait de suivre l'impulsion de la nature, qui nous attire vers le plaisir et qui nous éloigne de la douleur : la prudence serait inutile. Supposez qu'il y ait une prudence naturelle qui discerne exactement le bien et le mal, ou que nos sentiments instinctifs de désir et d'aversion ne nous trompent jamais, nous n'avons pas besoin de sagesse acquise ou de philosophie. Épicure va plus loin et s'exprime encore avec plus de franchise: « Si ce qui produit la volupté dans les débauchés et les luxurieux, pouvait les délivrer de toute crainte et de toute inquiétude au sujet soit des choses célestes, soit de la mort et de la souffrance; et si les plaisirs qu'ils goûtent pouvaient avoir une limite et connaître la vraie fin du désir, nous ne pourrions les blâmer de poursuivre le plaisir de toute part et par tous les moyens, puisqu'ils seraient exempts de douleur et de tourment d'esprit. » Mais il n'en est pas ainsi : il y a de grandes différences entre les divers plaisirs

* Diog., X, 120, 121. — Sén., Ep., 100.

et les diverses douleurs. Certains plaisirs sont suivis de souffrances ou si longues ou si terribles, que la volupté elle-même nous prescrirait de les fuir. Certaines douleurs sont la condition de biens si grands et si nécessaires, qu'il serait insensé de ne pas savoir les endurer. Il y a donc beaucoup de plaisirs à côté desquels il faut passer pour ne point s'exposer à d'intolérables incommodités. Il faut donc mettre certaines douleurs au-dessus des plaisirs qui nous invitent et nous tentent, lorsque nous pouvons acquérir au prix d'un peu de patience, une volupté supérieure, plus pure de toute inquiétude, plus constante, et plus assurée. Sans doute tout plaisir, par cela même qu'il convient à la nature, est un bien; il ne faut pas cependant courir téméraírement à tout plaisir. Toute douleur, par cela même qu'elle répugne à la nature, est un mal; il ne faut pas cependant fuir aussitôt toute douleur. Nos désirs et nos aversions doivent se régler sur la raison qui pèse et contre-balance l'utile et le nuisible, le bien et le mal. Ce n'est donc point pour elle-même, mais en vue de la volupté que nous nous attachons à la prudence, comme on recherche la médecine non pour elle-même, mais pour la santé qu'elle procure.

Mais il ne suffit pas de bien juger de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, rechercher ou éviter; il faut surtout avoir la force de persévérer dans la poursuite et dans l'accomplissement de ce qu'on a jugé utile et bon. Or, la plupart des hommes ne peuvent s'en tenir à ce qu'ils ont résolu : vaincus et défaillants au premier assaut de la volupté apparente, ils se livrent pieds et poings liés aux passions, sans prévoir les funestes conséquences de leur conduite. C'est ce qui rend nécessaire la tempérance qui s'attache à la volupté suprême en méprisant les trompeurs attraits de la volupté présente. Elle est bonne, non parce qu'elle fuit certains plaisirs, mais parce qu'elle nous en assure d'autres plus précieux et plus

durables. C'est ce qu'il faut dire aussi du courage. Il ne court pas au-devant des périls et des souffrances; mais il sait endurer quelque mal pour conquérir des biens considérables et nécessaires à la félicité. Quant à la justice, elle n'est que la prudence qui nous défend d'attaquer les autres pour n'en pas être attaqués, et qui nous enseigne que le mal que nous voulons faire, retournera immanquablement contre nous. On ne peut donc vivre agréablement, si l'on ne vit prudemment, modérément, courageusement et justement.*

Ce qui fait le prix de la vertu, c'est qu'elle seule nous procure la possession du souverain bien ou de la vraie volupté. L'honnête n'est en lui-même et sans le plaisir qu'une vanité fastueuse. «Je vous exhorte, disait Épicure, et je vous convie à des voluptés continues, et non à ces vertus inutiles qui ne peuvent nous donner que des espérances troubles et trompeuses sur les biens qu'elles nous promettent.» Les Épicuriens, si nous en croyons Plutarque, criaient que « toutes les vertus prises ensemble, si on les sépare du plaisir, ne valent pas un jeton de cuivre.»[1] Ou bien elles ne sont que des imaginations creuses et gonflées de vent, ou bien elles sont les servantes et les pourvoyeuses de la volupté. Que parle-t-on encore de l'honnête? Il est vrai qu'Épicure et ses sectateurs répétaient à satiété, que l'on ne peut vivre voluptueusement, si l'on ne vit pas honnêtement. Mais lorsqu'on veut parler sans faste et selon la vérité, il faut avouer, disaient-ils, que l'honnêteté est tout dans l'obéissance aux lois, et que les lois ne sont que des institutions purement humaines. La justice n'existe pas en elle-même et naturelle-

* Diog., X, §§. 129, 130. — Cic., Des Fins, I, chap. 13, 15, 18.

1. Je pourrais ici multiplier les textes de ce genre, puisés soit dans Cicéron, soit dans Athénée, soit dans Plutarque. Diogène prétend que ces textes n'existent pas dans les ouvrages d'Épicure, et qu'ils sont tirés de lettres qu'on lui attribue faussement. Soit; mais on ne calomniait certainement pas Épicure ; car Épicure tenait plusieurs langages, très-conséquent en cela avec le principe de sa morale.

ment; elle ne repose que sur des conventions. Peut-être les hommes sont-ils plus unis naturellement les uns avec les autres qu'avec les autres animaux, à cause de la ressemblance de figure et parce qu'ils ont des âmes pareilles. Mais ce qui fait certainement le droit, c'est l'utilité : il n'est qu'un pacte ou qu'un contrat fondé sur l'intérêt mutuel et par lequel nous nous engageons à ne pas nuire aux autres, à condition qu'ils s'abstiendront de nous nuire. Il n'y a point de droit et, par conséquent, de justice ni d'injustice entre les êtres qui ne peuvent se lier par un pareil contrat. Il n'y a pas de droit entre les nations qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu prendre entre elles des engagements réciproques. Absolument, le droit est le même pour tous, parce qu'il y a avantage pour tous dans la société. Mais cependant le droit varie par suite de la séparation des pays et par d'autres causes. Si donc l'on porte une loi qui ne présente aucun avantage de société mutuelle, elle n'est point juste selon la nature. Que si l'utilité venait à disparaître, la loi n'en aurait pas moins été juste tout le temps que l'utilité a duré. Hors de là, elle est injuste. Voilà ce que doivent dire ceux qui voient les choses et qui ne se paient pas de paroles vides et sonores. Quant aux gens qui parlent de l'honnête, ils sont transportés d'une folie qui se perd dans les nues. Le sage voit ce qui est utile et nuisible, et cela lui suffit pour se conduire. La menace des lois ne s'adresse qu'à l'insensé qui, emporté par ses passions, ne peut être arrêté que par la grandeur des supplices. Il n'y avait pas d'autre remède à l'ignorance brutale et sauvage de la foule que la terreur. C'est pourquoi les lois ont infligé à celui qui nuit, des peines qui le détournent du crime par l'épouvante, et, de plus, elles ont attaché à ces peines le déshonneur et l'infamie. Mais pour le sage, il n'y a point d'honneur ni de déshonneur : il n'y a que l'utile et le nuisible. Quoiqu'il n'ait pas besoin des

lois pour sa propre conduite, il comprend qu'en général la justice a été faite pour lui, parce qu'elle empêche de lui nuire et de l'inquiéter. Il peut donc pratiquer et aimer les lois sans les craindre. Car il n'est dans l'état ni comme le cousin importun qu'il faut écarter, ni comme le lion qu'on épie pour s'en défaire. On se tromperait, si l'on croyait que les Épicuriens avaient l'intention de renverser les lois établies. « Ceux qui ont établi les lois et les gouvernements, disait Colotès[1], ont délivré la vie humaine du trouble et du tumulte, et établi la sécurité et la paix. Sinon, nous vivrions comme les bêtes féroces et nous ne serions pas loin de nous dévorer les uns les autres. » Ce qui produit l'injustice et ce qui rend nécessaires les lois coercitives et infamantes, ce n'est point le plaisir tel que la nature le réclame, mais les passions insatiables, nées des vaines opinions et dont le sage est affranchi. Il ne nuit point aux autres, non parce que l'injustice est mauvaise en elle-même, non parce qu'il est honnête d'obéir aux lois; mais parce que, délivré des mauvais désirs, il sait que le plus beau fruit de la justice est la paix de la conscience et la sécurité, tandis que l'injustice n'est jamais assurée de l'impunité, quelque bien cachée qu'elle soit actuellement. Le sage d'Épicure est donc juste sans reconnaître et sans aimer l'autorité de la justice; et, comme Chrysippe même l'accordait, il peut être vertueux dans sa conduite, quoiqu'il rejette la sainteté impérieuse de la vertu. Il n'y a rien de plus dans le mot que les Épicuriens répondaient triomphalement à leurs adversaires comme à des calomniateurs : « On ne peut vivre voluptueusement sans vivre honnêtement. » *

1. Épicurien, contre lequel est dirigé un traité de Plutarque.

* Plut. contre Col., chap. 30. — Cl. Al. Strom., VI, chap. 2. — Cic., Acad., III, chap. 46; Tusc., III, 18, 20. — Diog., X, §§. 138, 140, 150, 151. — Porph., De abst., I, §§. 7, 8, 9, 10, 11, 12. — Stob., Fl., XLIII, 37; LII, 7.

J'ajoute que les vertus sont et doivent être toutes négatives dans le système d'Épicure. Car du moment que le souverain bien consiste dans le plaisir, et le plaisir dans l'absence de la douleur ou dans la fade joie qui en est la suite, la vertu est moins dans une activité réglée et forte que dans une molle abstinence de toute véritable vie. Que nous enseigne la prudence? A mettre le bonheur dans le bon état du corps et dans la tranquillité d'esprit qui en résulte et, par conséquent, à fouler aux pieds tous les préjugés, toutes les vaines craintes. La tempérance est bonne, non parce qu'elle purifie l'âme et qu'en la purifiant, elle nous donne de nouvelles forces pour le bien, ou qu'elle y tourne toutes nos forces qui se disperseraient inutilement sur d'autres objets; mais parce qu'elle prévient les maladies du corps, et qu'en réprimant les passions qui nous agitent, elle établit la paix et un calme bienheureux dans nos cœurs. Le courage est désirable, moins parce qu'il nous rend propres à agir, que parce qu'il nous fortifie contre la douleur et le chagrin en les émoussant. Quant à la justice, qui donc en voudrait, si l'injustice nous mettait à l'abri tant des peines infligées par les lois, que des entreprises et des incursions d'autrui sur nos plaisirs et nos biens. Dans Socrate, dans Platon, dans Aristote, dans les Stoïciens et même dans les Sophistes, la vertu est quelque chose de positif, parce qu'elle est surtout active : dans Épicure, elle ne tend qu'à nous empêcher d'agir, qu'à nous apprendre à ne rien faire, de peur de nous fatiguer le corps et l'esprit. Aussi ne vaudrait-elle rien, s'il fallait faire de trop grands efforts pour s'empêcher d'agir. Vous êtes ambitieux naturellement; la prudence vous conseillerait d'être plus modéré dans vos désirs; mais comme votre passion est si violente, qu'il vous en coûterait beaucoup de la tempérer, abandonnez-vous-y sans résistance, si vous souffrez trop de la contenir. Ce qu'Épicure craint par-dessus tout, c'est la douleur; il a plus

de peur du mal que d'amour pour le bien; il estime plus l'absence de la douleur que le plaisir. « La fuite du mal, disait un Épicurien, est ce qui fait notre joie et notre bien, et l'on ne peut imaginer, ni la nature trouver absolument autre chose où placer notre bonheur, que l'expulsion de ce qui la gêne et de ce qui est son mal. Il n'y a point de bien, là où il n'y a ni douleur ni chagrin possible. » Ce n'est plus cette soif ardente des Sophistes pour le pouvoir, l'action et le plaisir. Épicure ne comprendrait pas que « pour bien vivre il fallût laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et que lorsqu'elles seraient ainsi parvenues à leur comble, il fallût être en état de les satisfaire par son habileté, par son courage et par son audace, et d'assouvir chaque désir à mesure qu'il viendrait à naître et à se développer. » Ce n'est plus même l'ardeur juvénile d'Aristippe pour le plaisir et la mollesse. Le sage d'Épicure est un vieillard qui ne connaît point les séductions et les ivresses de la volupté, parce que son âme languissante et débile craint tous les mouvements qui demandent de la virilité et de la force.*

Aussi Épicure recommande-t-il partout et toujours le loisir et la tranquillité. Les vertus qu'il accepte ne sont que des moyens pour arriver à cette quiétude si précieuse. Si elles sont parfaites, elles nous y conduisent facilement, doucement, par une pente insensible et sans aspérités. Car elles ont diminué cet excès d'activité, qui nous rendait misérables en nous faisant vivre dans le trouble et l'agitation. Épicure toutefois ne demande pas qu'elles soient si parfaites; il vaut mieux, si les vertus vous devenaient par hasard gênantes et trop difficiles à pratiquer, vous laisser conduire simplement à la nature. Mais, en général, prenez bien garde à votre tranquillité et à votre bonheur; n'agissez pas trop, ne bougez pas de peur de rencontrer sur votre chemin

* Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., ch. 7, 12.—Plat., t. I, Gorg., 491, E-492, D

quelque pierre qui vous heurte. Cicéron disait qu'Épicure aurait volontiers fait de ses dieux des souches inertes et immobiles, pour leur assurer une quiétude et une félicité inaltérables. Il en est de même du sage. Il serait heureux de n'être qu'une souche inanimée, s'il pouvait, dans cet état, sentir qu'il ne souffre point et s'en réjouir. C'est là le caractère distinctif de la morale épicurienne. Donnez à Épicure un homme d'un caractère doux, facile, sans énergie, qui se porte bien, qui boit et mange avec mesure, qui prend la vie comme elle vient, qui s'inquiète de peu de chose, qui n'a point d'ambition, parce qu'il n'a pas la force d'en avoir, qui aime sa femme, ses enfants, ses amis et tout le monde, juste assez pour jouir de leur compagnie et pour n'être pas bien ému de ce qui peut leur arriver : assurément Épicure le proclamera souverainement heureux et sage. Ce serait même le plus heureux des hommes, car il aurait tous les avantages de la vertu, sans avoir les peines des luttes et des efforts qu'elle exige. Supposez maintenant un homme d'une nature vive et ardente, qui aspire pourtant au repos si vanté d'Épicure : il faut qu'il se combatte lui-même; tout le temps qu'il se combat, il ne jouit pas de la volupté en repos, et il souffre de la résistance à la vie qui le sollicite et qui le tourmente. Vaut-il mieux que celui qui, né aussi avec des passions impétueuses et de l'énergie, dépense ses forces à des occupations et à des plaisirs qui, pour d'autres, seraient une fatigue et qui ne sont pour lui qu'un délassement et un emploi de ses facultés. Quand ce dernier abuserait quelquefois, s'il arrive aussi vite que l'autre à l'impuissance et au repos par la suite même de ses excès, il aura certes mieux vécu; car il aura moins souffert et plus joui. C'est assez dire que dans le système d'Épicure la vertu ne l'est que de nom; si l'on naît avec un caractère indolent et vraiment épicurien, elle n'est qu'un bagage inutile; si l'on naît avec un caractère

vigoureux, elle n'est qu'un fardeau; tout au plus est-elle bonne pour ces âmes qui ne vivent qu'à moitié et dont il n'est pas difficile d'assoupir le peu d'énergie : elle n'est que la vertu de la médiocrité ou plutôt du néant. C'est d'ailleurs ce que démontre pleinement la théorie des désirs et des craintes, la seule partie vraiment originale de l'Épicurisme.

Épicure reconnaît trois espèces de désirs : les désirs naturels et nécessaires; les désirs non nécessaires et naturels, et les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Les premiers doivent être satisfaits, si l'on ne veut ni souffrir ni être incommodé. Les seconds sont tels qu'on ne souffre pas nécessairement de ne pas les assouvir. Quant aux autres, ils ne sont que des besoins d'opinion : dissipez l'opinion, et le besoin se dissipe avec elle.*

« Grâces en soient rendues à la bienheureuse nature! » s'écrie Épicure : les désirs de la première espèce sont peu nombreux et peu exigeants. La faim et la soif, lorsqu'elles ne passent point les bornes de la nature, se contentent d'un peu de pain et d'un verre d'eau. Appliquez la règle : la volupté ne peut croître dans la chair et par conséquent contribuer à la félicité, lorsque la souffrance qui venait du besoin a disparu. Or, la douleur de la faim ou de la soif s'apaise aussi bien avec un peu de pain et d'eau, qu'avec les mets les plus délicats et les vins les plus exquis. « La nature, disait Épicure, n'exige que des choses faciles à trouver : celles qui sont rares et extraordinaires sont inutiles, et ne peuvent servir qu'à l'excès ou à la vanité. Une nourriture commune procure autant de plaisir qu'un festin somptueux, et c'est un ragoût admirable que le pain et l'eau, lorsqu'on en trouve dans le temps de sa faim et de sa soif. La frugalité est donc un bien inestimable. C'est elle qui conserve la santé du corps; c'est elle qui aiguise nos

* Diog., X, 149. — Cic., Des fins, I, chap. 18.

plaisirs, quand par hasard nous nous trouvons à un meilleur repas; mais le principal, c'est qu'elle nous apprend à ne pas craindre les vicissitudes de la fortune : accoutumés à nous contenter de peu, quelque abondance que la fortune nous ôte, elle ne fait que nous remettre dans un état qu'elle ne peut nous ravir, grâce à la louable habitude que nous en avons prise. » Épicure pratiquait la frugalité avec une rigidité singulière : il avait même certains jours, nous dit Sénèque, pendant lesquels il s'exerçait à souffrir la faim, pour voir s'il lui manquait quelque chose d'une volupté pleine et consommée, et si ce qui lui manquait, valait la peine qu'il l'achetât au prix de quelque fatigue.*

Le seul appétit naturel et non nécessaire que cite Épicure, c'est l'amour. L'attrait qui emporte l'homme vers la femme, l'appétit de la reproduction, l'amour des parents pour leurs enfants sont, à la vérité, des désirs naturels; Épicure le reconnaît facilement, parce qu'il voit de semblables instincts dans les bêtes; mais ces désirs ne sont pas nécessaires, puisque le sage n'éprouve point de malaise et de souffrance à ne pas les contenter. Il faut distinguer dans ces désirs deux choses, l'instinct social et le besoin physique. Pour ce qui concerne le mariage et la paternité, la prudence conseille d'éviter les embarras et les soucis qu'ils entraînent. Il faut se bien consulter soi-même pour voir si l'on est capable de supporter tranquillement les incessantes querelles d'une femme morose, les cris, les maladies et les mauvaises mœurs de ses enfants, en un mot, tous les soins et tous les tourments qui sont une conséquence de la famille. Épicure penche pour le célibat, qui peut présenter tous les plaisirs du mariage sans en avoir les inconvénients. Toutefois il se rencontre des circonstances qui vous font une nécessité de

* Diog., X, §§. 127-133. — Stobée, Flor., chap. XVI, §. 28; XVII, 34. — Sén., Lett., 18, 25.

la famille : il faut alors s'exécuter de bonne grâce, et s'armer de courage et de patience pour alléger ce lourd fardeau. Reste le besoin physique. Si vous ne le laissez point s'accroître et s'enflammer par l'imagination, il est facile de le satisfaire avec le premier objet venu, ou de s'en distraire, si on ne peut l'assouvir qu'au risque de quelque dommage. Chrysippe a beau prêter à Épicure les sentiments les plus licencieux, et Plutarque des questions étranges, telles que celle-ci : « Lorsque le sage sera arrivé par l'âge à l'impuissance, prendra-t-il encore du plaisir à l'attouchement d'un beau corps de femme ou de jeune garçon? » Il est constant qu'aux yeux d'Épicure, le sage en général ne doit pas aimer[1]. Car c'est une erreur insensée de croire que l'amour soit un Dieu qui descende du ciel pour notre bonheur. Même on devra, autant que possible, s'abstenir des femmes : ce commerce charnel n'a jamais profité à personne, et nous devons nous tenir trop heureux quand il ne nous nuit pas. On peut voir dans l'épicurien Lucrèce l'énergique peinture des fureurs et des misères de l'amour. Je laisse de côté les tristes conséquences de la débauche : des forces épuisées par le désir et la fatigue, une vie passée dans l'esclavage, l'oubli des devoirs, la perte de la réputation, une fortune qui s'en va en parfums, en bijoux, en robes, en riches ameublements, les remords secrets et les ennuis d'une vie inutile, et même les désespoirs de la jalousie. Je ne prends dans Lucrèce que les misères de l'appétit physique surexcité. Il sort du fond des plus grandes délices, nous crie le grand poëte, je ne sais quelle amertume secrète qui les empoisonne. C'est que

1. C'était une question très-agitée dans les écoles et que même les austères disciples de Zénon n'évitaient pas. Question singulière dans la bouche des philosophes! Il n'y a qu'une réponse sensée à faire, c'est celle de Panétius à un jeune homme qui lui demandait, si le sage doit aimer : « Laissons-là le sage, mais pour les hommes comme toi et comme moi, il n'y a pas de passion qu'ils doivent plus redouter. » La décision d'Épicure est remarquable.

l'appétit naturel est exalté et corrompu par l'imagination. Nous prêtons à l'objet aimé des beautés qu'il n'a pas ; nous rêvons des plaisirs impossibles ; nous ne pouvons nous rassasier de sa vue ; nos mains avides errent sur son corps et le pressent, comme si nous voulions arracher quelque chose de ses membres délicats pour en repaître nos désirs : il semble que nous voulions nous fondre tout entiers en lui et avec lui. Illusions d'un amour insensé ! Il faut chasser à tout prix ces imaginations, qui irritent la passion au delà des bornes et de la puissance de la nature. Or comme elles viennent d'abord de la disposition du corps, le plus sûr moyen de vaincre l'amour qu'une femme nous inspire, lorsqu'il commence, c'est de calmer avec une autre femme les ardeurs de notre sang. Alors l'imagination s'apaise : nous pouvons apercevoir les défauts de la personne adorée et divinisée; nous pouvons nous représenter mille détails qui se passent dans les coulisses de la vie féminine, les artifices de toilette, les parfums et toutes ces drogues qui, en relevant la beauté d'une maîtresse, attisent le feu dévorant de nos désirs. Chassez l'imagination et les rêves décevants : l'amour ne sera ni plus dangereux ni plus difficile à calmer que les appétits de la faim et de la soif. Hors la satisfaction du besoin physique, il n'y a dans l'amour qu'illusions et tourments. En imaginant des plaisirs infinis et chimériques, en attachant notre pensée à un seul objet qui l'occupe et la remplit tout entière, en demandant à une femme un bonheur qu'elle ne peut nous donner, nous nous préparons des soucis et des douleurs inévitables; et l'amour, qu'on appelle le charme des hommes et des dieux, devient une plaie qui s'anime et s'aigrit en la nourrissant, une frénésie qui s'accroît d'elle-même, une maladie qui s'aggrave de jour en jour et qui nous dévore.*

* Diog., X, §. 118. — Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., chap. XII. — Athén., Lucrèce, IV, v. 1044-1184.

Les appétits naturels, lorsqu'ils ne sont pas réglés, donnent naissance à des désirs factices et superflus, que rien ne saurait combler. S'imaginant qu'il faut beaucoup pour satisfaire la nature, on convoite les richesses qui mettent à même d'assouvir toutes les passions, d'avoir de belles femmes, des vins fins, une chère délicate, des meubles et des maisons magnifiques. On aspire au pouvoir qui donne de l'influence et les moyens d'amasser de la fortune : on veut être grand, commander aux hommes, frapper la foule imbécile de l'éclat de son nom et de son faste. On ne saurait dire combien ces désirs factices en engendrent d'autres plus factices encore. Ce qu'il y a de plus terrible, c'est qu'à mesure que les passions s'éloignent de la nature, elles deviennent plus avides et plus insatiables. Le superflu entretient et multiplie le superflu. Voilà ce qui fait surtout la misère des hommes. Ces passions sont la source des querelles, des meurtres, des dissensions et des guerres; et, de plus, en se multipliant à l'infini dans notre cœur, elles le remplissent de luttes intestines et de déchirements sans fin.

Mais que nous servent des richesses, des honneurs et le pouvoir, si nous ne manquons de rien, et si nous ne multiplions pas nos besoins de ceux d'êtres étrangers auxquels il n'est pas nécessaire de nous attacher? C'est un mal sans doute de vivre dans la nécessité; mais ce n'est une nécessité pour personne d'être dans la nécessité. Puisque la nature ne demande que du pain et de l'eau, qui donc pourrait être pauvre de ces biens? Vous désirez des richesses : mais la plus grande et la plus noble richesse, c'est une pauvreté qui est contente d'elle-même. Aussi voulez-vous enrichir un homme? N'ajoutez pas à son argent, mais retranchez à sa cupidité. Car amasser des richesses, ce n'est pas finir ses misères ; c'est les changer pour d'autres. On n'est jamais pauvre, si l'on vit selon la nature; on n'est jamais riche, si l'on vit

selon l'opinion. Quand vous seriez le maître de l'univers, si vous ne vous contentez pas de ce que vous avez, vous serez toujours misérable. Mais si vous renfermez vos désirs dans les bornes de la nature, quand vous n'auriez qu'un peu d'eau et de pain, vous êtes au comble des délices, et vous pouvez lutter de félicité avec Jupiter. Le désir du pouvoir n'est pas moins vain que celui de la richesse. «Beaucoup se sont imaginé, dit Épicure, que le commandement et la royauté pouvaient leur assurer des amis: s'ils ont trouvé par ce chemin le calme et la sécurité de la vie, ils sont arrivés sans doute au souverain bien que la nature enseigne et réclame. Mais si, au contraire, ils ont toujours été et par leur faute dans la peine et dans l'agitation, ils ont été frustrés de ce même bien qu'ils croyaient trouver dans l'autorité suprême.» Or qu'y a-t-il de plus pénible que la route étroite de l'ambition où tant de rivaux se pressent et s'écrasent les uns les autres? Et lorsqu'après avoir sué le sang et s'être épuisé l'esprit, on arrive enfin au faîte désiré, et l'or et la pourpre et le bruit des armes chassent-ils les superstitions, les craintes, les soucis dévorants et les désirs infinis? «Ce fut un grand bonheur pour moi, dit Épicure, de ne m'être jamais mêlé aux troubles de l'État, et de n'avoir jamais cherché à plaire au peuple, parce que le peuple n'approuve pas ce que je sais, et que j'ignore ce que le peuple approuve.» Que si d'ailleurs quelques hommes sont de leur nature ambitieux, actifs, entreprenants, avides de bruit et de gloire, si la naissance, le sort ou l'occasion leur ouvre la porte des affaires, ils doivent suivre leur inclination, si l'inaction devait leur peser et devenir pour eux une fatigue et un tourment. Mais la raison et l'expérience leur montreront bientôt que tout cela n'est que vanité. Quant à l'amour des vains titres, de la réputation et de la gloire, c'est la plus insigne de toutes les folies. Celui-là a bien vécu, qui a bien

su se cacher et vivre ignoré. « Au milieu des biens infinis que nous procurait la sagesse, dit Épicure, nous ne nous sommes jamais aperçus, Métrodore ni moi, que ç'ait été un mal pour nous, que cette Grèce si fameuse non seulement ne nous ait point connus, mais n'ait presque pas entendu parler même de nos noms. Nous étions l'un à l'autre un assez ample théâtre. » Mettons-nous une fois pour toutes dans l'esprit, que la volupté suprême est dans la santé du corps et dans la paix de l'âme; pénétrons-nous de cette idée; habituons-nous à la pratiquer en nous privant de tout ce qui ne contribue pas à une félicité si simple et si facile : et bientôt ce sera une véritable joie pour nous de savoir nous passer de tant de biens apparents, qui ne sont que de trop réelles misères. *

Mais il y a un trésor dont la félicité du sage ne peut se passer, c'est l'amitié. Il est remarquable qu'Épicure, qui veut nous détacher de tous les liens et même des affections les plus naturelles, nous recommande l'amitié presque comme un devoir. Il est vrai qu'il la fait naître de l'intérêt. « L'amitié, dit-il, est contractée pour l'utilité qu'on en espère, de la même manière qu'on cultive le sol pour en recueillir les fruits. Or, entre toutes les choses que la sagesse nous fournit pour vivre heureusement, il n'y en a pas de plus considérable et de plus précieuse qu'un véritable ami: c'est un des biens qui nous procurent le plus de joie et de douceur dans la médiocrité. Les mêmes réflexions, qui m'ont affermi l'esprit contre la crainte d'un mal éternel ou de longue durée, m'ont fait voir que dans ce court espace de la vie le soutien le plus sûr et la plus douce consolation

* Diog., X, §§. 130, 140-142, 149.— Stobée, Florig., XVII, 24, 30, 35, 37. — Plut., De la tranq. — Cic., Des fins, I, chap. 18. — Sén., Ép., 2, 4, 7, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 29.— Luc., II, 34-53; III, 75-78; V, 1117-1133, 1421-1431; VI, 9-26.

étaient dans l'amitié. » Mais une fois formée, l'amitié a des devoirs sacrés. Il faut aider ses amis dans la détresse, les consoler dans la douleur, les secourir dans l'adversité, qu'il doive ou non nous en revenir quelque avantage. Car il est plus doux de faire du bien que d'en recevoir. C'est là une contradiction sans doute dans le système d'Épicure : mais on ne peut nier qu'il ne fût sincère dans ses paroles. Car cette fidélité qu'il vante si fort, il la pratiqua lui-même pendant toute sa vie, et, si je puis le dire, après sa vie. Tant qu'il vécut, il prit soin des enfants orphelins de Métrodore, pour lesquels il fut un véritable père, en dépit de ses égoïstes théories sur la famille. A son lit de mort, sa dernière pensée fut encore pour les enfants de son ami : il les recommanda aux exécuteurs de son testament et enjoignit de les traiter comme il l'avait toujours fait. Épicure ne peut supporter la prétention d'Ariston, que le sage n'a pas besoin d'ami; et lui qui avait une si grande peur du chagrin, il s'élève avec une singulière vivacité contre les Stoïciens qui nous défendent de pleurer la perte de ceux qui nous sont chers. — « Ils nous ôtent, dit-il, les regrets, les larmes et les gémissements sur la mort de nos amis : cette impassibilité qu'ils recommandent, a pour principe un plus grand mal que l'affliction. Elle vient d'un fonds de cruauté, d'une fureur sauvage et d'une vanité déréglée et sans mesure. Il vaut mieux souffrir, il vaut mieux s'affliger ; oui, par Jupiter! il vaut mieux se perdre les yeux de larmes et sécher de regret. » Les Épicuriens en effet furent toujours renommés pour leur amitié, je devrais plutôt dire pour leur bienveillance et leur facilité dans le commerce de la vie. Se détachant par égoïsme de toute espèce d'affection, il fallait bien qu'ils fussent des hommes par quelque côté. Or ils l'étaient par leur serviabilité complaisante et empressée dans les difficultés et les chagrins médiocres. Rien ne devait avoir

su se cacher et vivre ignoré. « Au milieu des biens infinis que nous procurait la sagesse, dit Épicure, nous ne nous sommes jamais aperçus, Métrodore ni moi, que ç'ait été un mal pour nous, que cette Grèce si fameuse non seulement ne nous ait point connus, mais n'ait presque pas entendu parler même de nos noms. Nous étions l'un à l'autre un assez ample théâtre. » Mettons-nous une fois pour toutes dans l'esprit, que la volupté suprême est dans la santé du corps et dans la paix de l'âme; pénétrons-nous de cette idée; habituons-nous à la pratiquer en nous privant de tout ce qui ne contribue pas à une félicité si simple et si facile : et bientôt ce sera une véritable joie pour nous de savoir nous passer de tant de biens apparents, qui ne sont que de trop réelles misères. *

Mais il y a un trésor dont la félicité du sage ne peut se passer, c'est l'amitié. Il est remarquable qu'Épicure, qui veut nous détacher de tous les liens et même des affections les plus naturelles, nous recommande l'amitié presque comme un devoir. Il est vrai qu'il la fait naître de l'intérêt. « L'amitié, dit-il, est contractée pour l'utilité qu'on en espère, de la même manière qu'on cultive le sol pour en recueillir les fruits. Or, entre toutes les choses que la sagesse nous fournit pour vivre heureusement, il n'y en a pas de plus considérable et de plus précieuse qu'un véritable ami : c'est un des biens qui nous procurent le plus de joie et de douceur dans la médiocrité. Les mêmes réflexions, qui m'ont affermi l'esprit contre la crainte d'un mal éternel ou de longue durée, m'ont fait voir que dans ce court espace de la vie le soutien le plus sûr et la plus douce consolation

* Diog., X, §§. 130, 140-142, 149. — Stobée, Florig., XVII, 24, 30, 35, 37. — Plut., De la tranq. — Cic., Des fins, I, chap. 18. — Sén., Ép., 2, 4, 7, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 29. — Luc., II, 34-53; III, 75-78; V, 1117-1133, 1421-1431; VI, 9-26.

étaient dans l'amitié. » Mais une fois formée, l'amitié a des devoirs sacrés. Il faut aider ses amis dans la détresse, les consoler dans la douleur, les secourir dans l'adversité, qu'il doive ou non nous en revenir quelque avantage. Car il est plus doux de faire du bien que d'en recevoir. C'est là une contradiction sans doute dans le système d'Épicure : mais on ne peut nier qu'il ne fût sincère dans ses paroles. Car cette fidélité qu'il vante si fort, il la pratiqua lui-même pendant toute sa vie, et, si je puis le dire, après sa vie. Tant qu'il vécut, il prit soin des enfants orphelins de Métrodore, pour lesquels il fut un véritable père, en dépit de ses égoïstes théories sur la famille. A son lit de mort, sa dernière pensée fut encore pour les enfants de son ami : il les recommanda aux exécuteurs de son testament et enjoignit de les traiter comme il l'avait toujours fait. Épicure ne peut supporter la prétention d'Ariston, que le sage n'a pas besoin d'ami; et lui qui avait une si grande peur du chagrin, il s'élève avec une singulière vivacité contre les Stoïciens qui nous défendent de pleurer la perte de ceux qui nous sont chers. — « Ils nous ôtent, dit-il, les regrets, les larmes et les gémissements sur la mort de nos amis : cette impassibilité qu'ils recommandent, a pour principe un plus grand mal que l'affliction. Elle vient d'un fonds de cruauté, d'une fureur sauvage et d'une vanité déréglée et sans mesure. Il vaut mieux souffrir, il vaut mieux s'affliger ; oui, par Jupiter! il vaut mieux se perdre les yeux de larmes et sécher de regret. » Les Épicuriens en effet furent toujours renommés pour leur amitié, je devrais plutôt dire pour leur bienveillance et leur facilité dans le commerce de la vie. Se détachant par égoïsme de toute espèce d'affection, il fallait bien qu'ils fussent des hommes par quelque côté. Or ils l'étaient par leur serviabilité complaisante et empressée dans les difficultés et les chagrins médiocres. Rien ne devait avoir

plus de grâce que la douceur et l'aménité de leurs relations; mais j'aurais préféré dans le danger le dévouement du Stoïcien avec ses dures apparences et sa rigide impassibilité. Cicéron, je n'en doute pas, avait plus de confiance dans le cœur chagrin mais ferme de Brutus ou dans l'austère fidélité de Caton, que dans l'amitié gracieuse et un peu banale d'Atticus. Les uns étaient bons pour l'instant des grandes afflictions ou du péril; l'autre, pour ces doux rapports de tous les jours, dont l'honnête homme peut si difficilement se passer. On ne doit point s'étonner toutefois que l'égoïsme le plus froid et le plus raffiné, qui ait jamais paru, ait si fortement recommandé l'amitié. Lorsque le cœur manque, ne faut-il pas s'en donner au moins les apparences pour sentir que l'on vit encore? et n'est-il pas doux de se tromper soi-même sur sa sécheresse et son atonie morale par un dévouement qui coûte peu, et par les vives et touchantes saillies d'une affection superficielle et de bon ton.*

La modération et l'amitié, voilà tout l'Épicurisme. Mais cette volupté si sereine et si pure est bien compromise, si l'on n'est pas à l'abri des craintes que nous inspirent la douleur, la mort, les dieux et les enfers. C'est à la sagesse de nous débarrasser de toutes ces terreurs frivoles et insensées.

Sans doute la nature elle-même nous apprend à craindre la douleur. Mais si les maux du corps sont terribles par eux-mêmes, ils le sont bien davantage par notre impatience à les endurer. Nous augmentons singulièrement nos souffrances en y pensant sans cesse et en nous y abandonnant. Aussi faut-il apprendre à détourner notre pensée des calamités présentes, et à la reporter sur le souvenir de nos plaisirs passés et sur l'espoir des voluptés à venir. Il faut nous dire d'ailleurs que si la douleur est longue, elle est

* Diog., X, §§. 118, 120, 148. — Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., XX. — Luc., I, 39.

légère; et que si elle est excessive, elle est courte. Or une douleur qui dure a toujours pour le sage plus de moments de joie que de tristesse. C'est ainsi que nous voyons les longues maladies nous laisser plus de plaisirs que de souffrances dans la chair. Épicure va plus loin: selon lui, le sage sur le bûcher ou dans le taureau de Phalaris s'écriera en souriant: «ô Dieux! que c'est doux!»: parole qui serait d'un faste ridicule, même dans la bouche du plus déterminé stoïcien. Mais quels sages conseils il donne sur la conduite, qu'on doit tenir dans les douleurs inévitables! «Pendant mes maladies, écrivait-il, je ne parlais jamais à personne de ce que je souffrais dans mon misérable corps: je n'avais point avec ceux qui venaient me voir de ces sortes de conversation. Je ne les entretenais que de ce qui tient le premier rang dans la nature. Je m'attachais surtout à leur faire voir comment notre âme, sans être insensible aux commotions de la chair, pouvait cependant être exempte de trouble, et se maintenir dans la jouissance paisible du bien qui lui est propre. En appelant des médecins, je ne contribuais point par ma faiblesse à leur faire prendre des airs importants, comme si la vie, qu'ils tâchaient de me conserver, était pour moi un grand bien. En ce temps-là même, je vivais tranquille et heureux.»*

La crainte de la mort vient de notre folie et non de la nature. On s'imagine qu'on a encore du sentiment après la vie, et voilà ce qui rend la mort redoutable. Si l'on était bien convaincu que l'âme périt avec le corps, et que par conséquent on ne souffre pas plus après la mort, que l'on n'a souffert avant de vivre, on ne regarderait pas comme un mal effroyable, qu'un cadavre insensible fût dévoré par les bêtes ou par les vers: car on saurait qu'il ne peut y avoir de mal où il n'y a plus de sentiment. On ne se cha-

* Diog., X, §. 140. — Cic., Tusc., II, chap. 7, 10; Des Fins, II, 31. — M. Aurèle, chap. XVIII; Philosophie, §. 10.

grinerait plus de la pensée qu'on sera séparé de sa femme, de ses enfants, de ses amis et de tous les biens de la terre : car on saurait qu'on n'aura aucun regret de tout cela. Si donc l'on suppose l'âme mortelle comme elle l'est en effet, on verra que la mort n'est à craindre que pour l'une de ces deux causes : ou parce qu'elle est en elle même un mal, ou parce qu'elle est accompagnée d'atroces douleurs. Mais on doit espérer qu'il n'y aura point de douleur dans le dernier moment, ou que s'il y en a, elle portera avec elle sa consolation et son remède dans sa brièveté. Reste donc que la mort soit en elle-même un mal. Mais en quoi la mort pourrait elle nous toucher? Tant que nous sommes, elle n'est pas, et, lorsqu'elle est, nous ne sommes plus : elle n'importe donc ni aux vivants ni aux morts. Vivants, elle ne nous tient pas encore; morts, nous ne sommes rien. Il est encore plus insensé que lâche de craindre la mort. Mais, dit-on, c'est la crainte de la mort qui est un mal. — Oui, pour celui qui regarde comme un mal la mort elle-même. Car ce qui ne nous cause aucun mal par sa présence, ne peut nous causer aucune tristesse par son attente. Si donc il y a quelque mal dans l'attente de la mort, ce n'est point la faute de la mort, mais celle du mourant. La persuasion que la mort n'est rien est de la plus haute importance pour la tranquillité et le bonheur de l'homme. Car on peut toujours trouver un moyen de se mettre à l'abri des autres maux; mais à l'égard de la mort, nous autres hommes, nous habitons une ville toujours ouverte et sans murailles. Mais il n'y a plus aucun mal à craindre dans la vie pour celui qui sait qu'il n'y a point de mal dans la privation de la vie. Il a toujours un refuge contre les caprices et les cruautés de la fortune. Aussi comme on ne choisit pas le mets le plus abondant, mais celui qui flatte le plus, il ne faut point désirer la vie la plus longue, mais la plus douce. C'est une même science de savoir bien vivre et

bien mourir. On ne doit pas, sans doute, abandonner indiscrètement l'existence. Car il est ridicule de courir à la mort par dégoût de la vie, lorsque par sa manière de vivre on s'est rendu nécessaire de courir à la mort. Mais le comble du ridicule, c'est de désirer mourir, lorsque, par la crainte de la mort, on s'est fait une vie inquiète et insupportable. Cependant il peut arriver telle circonstance, où le sage soit forcé, non pas par sa faute, mais par celle des choses humaines, de chercher un asile dans le repos du néant.*

Nous n'avons plus à examiner que la crainte des dieux et de leur colère, soit dans cette vie, soit dans l'autre. Expliquant tout par les atômes et leur combinaison fortuite au sein du vide, Epicure aurait dû rejeter les dieux, et l'athéisme l'aurait conduit au but qu'il cherchait, c'est à dire, à ne pas s'inquiéter des puissances invisibles. Mais soit dissimulation, soit inconséquence, il accepte l'existence des dieux; il nie seulement leur action sur le monde. Il revient sans cesse sur cette pensée « qu'une nature bienheureuse, immortelle, incorruptible ne s'embarrasse de rien et ne tourmente pas les autres êtres; que la colère est indigne de sa grandeur, et qu'il ne convient pas à sa majesté de se laisser séduire par des prières et des présents; que l'impiété n'est pas de rejeter cette foule de divinités que le simple peuple adore, mais d'attribuer à ces êtres bienheureux les sentiments que leur prête le vulgaire. » Les dieux n'ont point fait le monde : quelle nécessité ou quelle fantaisie les aurait poussés, eux si longtemps tranquilles, à désirer une nouvelle vie? Ceux-là aiment à changer, qui se trouvent mal de leur état présent. Mais l'être auquel rien de fâcheux ne saurait arriver et qui jouissait d'une vie bienheureuse, a-t-il pu concevoir un si grand

* Diog., X, §§. 117, 124-127; 144-147. — Stobée, Flor., LII, 7; CVIII, 31, 33. — Cicéron, Tusc., I, 7, 8, 9, 10; Des Fins, I, 18. — Lucr., III, 872-991; 1036-1215. — Sén., Ép., 30, 77.

amour de la nouveauté? Sans doute l'existence des dieux était ensevelie dans les ténèbres et l'ennui, jusqu'au moment où a lui le jour de la naissance des choses! Et les dieux seraient sortis de leur inaltérable repos pour faire un monde aussi défectueux, où tout meurt, où rien ne naît que de la destruction d'une autre chose, et qui doit lui-même périr un jour, comme les faibles êtres qui s'agitent dans son sein.! Allez! croyez que l'être bienheureux se fatigue et s'essouffle à diriger la masse infinie des choses, à tenir d'une main puissante les rênes de l'immensité! Croyez qu'il s'occupe de nos affaires, et qu'il s'applique à foudroyer les méchants! Mais pourquoi le feu du ciel frappe-t-il aussi souvent l'innocent que le pervers? Pourquoi Jupiter lance-t-il son tonnerre ou sur la mer ou sur les lieux inhabités? Est-ce pour s'exercer le bras ou s'affermir la main? Combien de fois avons-nous vu la foudre briser les autels et les images des dieux? Se plaisent-ils à se dépouiller eux-mêmes de leurs propres honneurs? Ah! que de maux, que de larmes ils ont préparés à leurs descendants et à eux-mêmes, ceux qui ont placé sur nos têtes ces maîtres terribles et implacables! Voilà ce qu'il faut se dire, non du bout des lèvres, mais du fond du cœur; voilà ce dont il faut bien se pénétrer, si l'on veut dissiper cette crainte des dieux, qui trouble toute la vie et qui la couvre des sombres ténèbres de la mort et de l'enfer. Que sert-il de faire le brave et de mépriser la colère du ciel lorsqu'on est heureux, si, dans les moments où l'on aurait le plus besoin de courage, on mêle à des maux véritables toutes sortes de craintes chimériques, qui les redoublent et les agrandissent? Lorsque la tempête balaie sur les mers un général avec ses légions puissantes; lorsque la terre tremble et se dérobe sous les pieds des hommes, ne voit-on pas les mortels se prendre en mépris, se sentir l'âme et le corps contractés de terreur,

et demander tous tremblants la paix et la clémence des dieux. Lorsqu'on souffre ou qu'on vient d'éprouver de grandes pertes et des malheurs navrants, la hideuse superstition dresse de nouveau sa tête dans les âmes : on tombe à genoux près des autels; on fait des sacrifices; on prie humblement et avec terreur; et alors au lieu de ces bravades frivoles, qui ne venaient point d'un ferme jugement et de la sagesse, la peur nous arrache ces lâches paroles qui découvrent nos véritables pensées : le masque tombe et la superstition reste. La piété ne consiste pas à se tourner, la tête voilée, vers une statue de pierre, à s'approcher de tous les autels, à se prosterner la face contre terre, à tendre les mains devant les temples des dieux, à faire vœu sur vœu, et à baigner du sang des animaux le pavé des lieux saints : elle consiste plutôt à tout contempler d'une âme tranquille et pure, en n'attribuant aux êtres célestes aucune des passions qui troubleraient leur bienheureuse éternité.*

Que si l'on se persuade profondément que les dieux ne s'occupent pas de nous, il est impossible de croire encore aux enfers et à toutes ces imaginations effrayantes, que les poëtes ont chantées. D'ailleurs, la mortalité de l'âme doit nous rassurer contre les peines éternelles. L'âme n'est qu'un amas d'atômes extrêmement subtils qui ne peut se mouvoir, sentir, penser, agir sans le corps qui l'enveloppe. Aussitôt que la matière qui forme en quelque sorte son vêtement, vient à se dissoudre, l'âme elle-même se dissipe et perd à la fois le mouvement, le sentiment et la vie. Ce qui prouve qu'elle est corporelle, c'est qu'elle ressent toutes les affections du corps. Elle est malade quand il est malade; faible quand il est affaibli; saine et vigoureuse quand il est vigoureux

* Diog., X, §§. 76, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 115, 116, 123, 139, 143. — Plut. de Plac. Ph., I, chap. 7. — Luc., I, 55-62, 81-84, 105-112, 152-155; II, 1159-1172; III, 37-40, 50-58; V, 1193-1199, 1217-1239; VI, 49-54, 61-63, 386-404, 416-419.

et sain. Si les fumées du vin ont pénétré dans les veines, non-seulement les membres sont appesantis, la langue épaisse et lourde; mais encore la raison est avinée; elle délire, elle est furieuse. Pourquoi l'âme ne se possède-t-elle plus, quand le corps est frappé d'une attaque d'épilepsie comme d'un coup de foudre? Comment ne périrait-elle pas avec le corps, lorsqu'elle est malade et qu'elle souffre avec lui? N'a-t-elle pas eu un commencement, et n'est-ce pas une nécessité, que ce qui commence finisse? Or, il est évident qu'elle naît avec le corps, puisque nous les sentons grandir et vieillir ensemble. Car la pensée des enfants est aussi chancelante et débile que leurs membres. Quand le corps s'est fortifié, la raison est aussi plus ferme. Mais commence-t-il à s'ébranler sous les coups de l'âge, l'âme languit, et tout vient à défaillir, à manquer en même temps. Puisque l'âme est mortelle, que reste-t-il à craindre quand elle n'est plus? L'enfer n'existe que dans notre propre cœur. Ce Tityon, dont un vautour déchire éternellement la poitrine, c'est un cœur tourmenté des angoisses de l'amour. Ce Sisyphe, roulant au haut d'un mont un rocher qui retombe sans cesse, c'est l'ambition poursuivant un pouvoir, qui toujours lui échappe. Cerbère, les Furies, le Tartare, c'est une âme que bourrelle la conscience de ses crimes. Oublions les tourments et les joies d'une autre vie qui ne sera jamais, et que toute notre étude soit de bien vivre et de vivre heureux ici-bas, passant dans le plaisir et la tranquillité cette courte vie, placée entre deux infinis, celui du temps qui n'est plus et celui du temps qui n'est pas encore.*

«Voilà, s'écrie Épicure, ce que tous devraient méditer nuit et jour : que ni le jeune homme ne diffère de se livrer à la

* Diog., X, §§. 63-68. — Luc., III, 94-97, 116-144, 148-151, 184-188, 233-238, 435-457, 464-471, 474-490, 499-511, 997-1037. — Sén., Ep., 24. — Troy., act., II, v. 111 et suiv.

philosophie, ni le vieillard ne se lasse de la pratiquer. Jamais il n'est trop tard ni hors de saison de chercher la santé de l'âme. Dire qu'il n'est pas temps ou qu'il n'est plus temps de philosopher, c'est dire qu'il n'est pas temps ou qu'il n'est plus temps d'être heureux. Et vieillard et jeune homme doivent donc se livrer à la sagesse; celui-là pour rajeunir dans la vieillesse par la vertu; celui-ci pour être à la fois jeune et vieux par le mépris des craintes de l'avenir. Voulez-vous être libre, faites-vous l'esclave de la Sagesse.» C'est elle qui nous fait vivre véritablement. Un des plus grands fléaux de l'existence humaine est de se consumer en vains projets, qui se succèdent sans fin les uns aux autres : on ne vit pas; on fait des apprêts pour vivre. Et qu'y a-t-il de plus misérable que de commencer toujours à vivre et de ne vivre jamais? Quelle existence plus vide et plus agitée que de s'élancer toujours vers l'avenir, et de ne jamais s'attacher au présent? Cela vient de nos fausses opinions qui, changeant continuellement d'objet, ne nous permettent point de nous fixer à quelque chose et de rester chez nous. La prudence, en chassant l'opinion, nous montre des biens faciles à acquérir, et qui sont comme sous notre main. Elle seule nous apprend à vivre enfin en bornant tous nos vœux au présent. « Nous ne naissons qu'une fois, dit Épicure, il ne nous est point permis de voir deux fois la lumière : il faut donc que notre existence cesse un jour pour jamais. Puisque nous ne sommes pas maîtres de demain, saisissons-nous d'aujourd'hui. » Nous perdons presque tous notre vie en continuels ajournements; aussi trouve-t-on rarement un homme qui meure sans se plaindre. Pour jouir gaiement de demain, il faut que nous considérions chacun de nos jours comme le dernier, et que ceux qui nous viennent en surcroît nous paraissent autant de gagné. Celui qui ne sait point jouir du présent, et qui gémit quand arrive

sa dernière heure, est comme un mort qui se plaindrait qu'on l'enterre. Celui qui sait vivre sort content de la vie, comme un convive rassasié se retire d'un banquet sans accuser la parcimonie de son hôte.*

Pour bien apprécier l'Épicurisme et son action sur la société grecque, il faut mettre en relief le principe qui y domine sans y être nettement énoncé. Ce n'est point, quoi qu'en dise Épicure lui-même, le désir et l'amour du plaisir. Jamais morale ne fut moins voluptueuse et plus triste. Le vrai principe de l'Épicurisme, c'est l'apathie du corps et de l'âme, c'est le *Nihil admirari* d'Horace. *Nihil admirari,* ne se prendre à rien, ne s'éprendre de rien, se ramener tout en soi, se faire aussi petit que possible pour ne laisser aucune prise à la douleur, au chagrin et aux coups de la fortune : voilà, ponr Épicure, la vraie sagesse et le seul moyen d'être heureux. Il pose d'abord, il est vrai, que la fin de nos actions est le plaisir. Mais bientôt, expliquant et restreignant son principe, il fait consister la suprême volupté dans l'absence de toute douleur physique et de toute inquiétude. Le plaisir que la souffrance pourrait suivre, ou qui ébranlerait la tranquillité de l'âme, n'est qu'une déception : *Nocet empta dolore voluptas.* Mais pour s'épargner le plus grand nombre possible de peines et de soucis, il faut se dégager de presque tout ce qui intéresse l'homme. Un père a des joies que n'a point celui qui ne l'est pas; mais aussi que de tourments! Les plaisirs de la paternité ne valent pas ce qu'ils coûtent. Un ambitieux a de grandes voluptés sans doute; mais que de fatigues, que d'inquiétudes et de mécomptes! Il vaut infiniment mieux se confiner dans une condition médiocre et se cacher dans son obscure félicité. Le plaisir n'y abonde pas, surtout le plaisir vif et pénétrant, qui semble enlever l'homme à lui-même; mais la douleur

* Diog., X, §§. 127-129. Stob., Flor., XVI, 28, 20.—Luc., III, 970-973.

en est absente, et c'est là le plus grand des biens. Aussi voyez avec quel soin Épicure diminue notre vie pour assurer la félicité du peu qu'il nous en laisse. L'homme n'étendra pas ses pensées et ses vœux au delà de cette terre : le soin d'une autre vie gâte celle-ci. Mais la vie d'ici-bas est encore trop étendue pour que la douleur n'y trouve pas quelque accès. L'homme vit en soi-même, il vit dans sa femme, dans ses enfants, dans ses concitoyens, dans tous ses semblables : qu'il se contente de vivre en lui-même et pour lui-même. Est-ce assez retrancher de l'homme? Non, car il vit encore dans son corps et dans son âme, qu'il ne vive plus que dans son corps et pour son corps. L'âme n'a besoin de vertu et de science qu'autant qu'il en faut pour assurer le bien-être de la chair et sa propre paix. Pourvu qu'elle soit assurée que le corps ne souffrira pas ou souffrira peu, c'est assez. La vie même du corps est trop active : il faut la diminuer et l'assoupir. Car c'est à force de nous travailler à augmenter notre bonheur, que nous le changeons en misère; tout homme qui ne voudrait que vivre vivrait heureux. Le dernier terme de cet anéantissement, qu'Épicure nomme sagesse et volupté, c'est de vivre chaque jour comme s'il était le dernier. Quel malheur que la philosophie ne puisse réduire tout l'être de l'homme à un point indivisible dans la durée et dans l'espace! Contentons-nous donc de vivre tout bonnement comme les bêtes, sans souci d'une autre vie ni du lendemain; ne contractons aucun des liens qui ne se rompent jamais sans déchirer le cœur; au lieu de multiplier et d'étendre notre être, de nous attacher à tout, de tenir à tout, d'être pour ainsi dire sensibles sur la surface de la terre entière, resserrons-nous, amoindrissons-nous, bornons la sphère de notre vie et de notre sensibilité, de peur que la douleur ne trouve par où nous atteindre : à ce prix, notre bonheur est assuré : car nous avons fermé à la

fortune toutes les voies par lesquelles elle pouvait arriver jusqu'à nous et attaquer notre tranquillité.

Rien n'était plus conforme à l'état de la Grèce que cet apathique égoïsme, morne et froid comme la vieillesse. La Grèce, en effet, après ce puissant effort qui avait subjugué l'Asie, s'était affaissée sur elle-même. Plus divisée que jamais, sans grande république qui entraînât les autres dans le cercle de son action et de son génie, affaiblie, impuissante, épuisée d'activité et d'héroïsme, fatiguée de gloire, elle languissait comme un vieillard qui n'a plus qu'à achever de mourir. Les esprits se ressentaient de cet accablement mortel de la patrie. Tous ceux qui conservaient encore assez de cœur pour ne pas servir comme mercenaires ou courtisans les rois d'Alexandrie et de Babylone, ou assez de sagesse pour ne pas se mêler aux agitations stériles qui continuaient à fatiguer leur pays, se réfugièrent dans une morne vertu ou dans les plaisirs du repos. Les âmes les plus hautes et les plus fortes embrassèrent le Stoïcisme et replièrent leur énergie en elles-mêmes. Les autres (et c'était le plus grand nombre) se laissèrent aller aux douceurs de l'Épicurisme, et s'assoupirent mollement sur l'oreiller de mort qu'il leur avait préparé. Voilà ce qui rendit la doctrine d'Épicure si contagieuse, qu'on put l'accuser d'avoir énervé et perdu par ses délices toute la société grecque.

Mais Chrysippe et tous ceux qui ont répété son accusation se sont trompés. L'Épicurisme ne corrompit et ne tua rien en Grèce, parce qu'il n'y avait plus rien à corrompre ni à tuer. Laissons donc là cette accusation banale de corruption, qu'on a indifféremment portée contre toutes les philosophies, et voyons les choses, s'il est possible, avec la pénétrante impartialité de l'histoire. D'un côté donc, l'Épicurisme, au lieu d'être la cause du déréglement des mœurs, fut une réaction contre l'entraînement général au plaisir et au luxe;

et d'un autre côté, il précipita la ruine des préjugés superstitieux, qui survivaient à l'ancienne religion, et des préjugés nationaux, qui survivaient à la liberté et à la patrie: voilà son véritable rôle, le rôle que les circonstances mêmes lui imposèrent fatalement.

Dans les pays, où la vie politique est à peu près toute l'existence des citoyens, si elle vient à manquer ou même à s'affaiblir, il se produit nécessairement un grand renversement de la moralité. Les lettres et les arts ne suffisent pas pour remplir le vide que laisse l'inaction politique. Il faut tuer le temps; l'ardeur du plaisir succède à l'activité civile, et l'amour, cette passion des âmes désœuvrées, devient l'occupation principale des jeunes gens et même des hommes mûrs. C'est ce qui arriva dans la société grecque, si nous pouvons juger de cette société par les comédies de Plaute et de Térence. L'amour a envahi le théâtre, parce qu'il a envahi la vie humaine. Il n'est plus question que de fils de famille, qui perdent leur temps, leur fortune et leur âme avec des courtisanes, et qui trop souvent trouvent dans leurs pères des rivaux de débauche et de folie. D'un autre côté les conquêtes d'Alexandre, qui devaient avoir tant d'influence sur la civilisation générale du monde, avaient été funestes à la nation victorieuse. L'Asie exerçait sur tous les Grecs par ses trésors et par son luxe cet éblouissement et cette fascination, qui avaient saisi d'abord les compagnons du conquérant, Plutarque nous peint les Macédoniens après la bataille du Granique, comme des chiens ardents à la curée. Cette âpre convoitise attira de Grèce en Asie tous ceux qui se sentaient quelque talent et qui voulaient faire fortune : artistes, poëtes, savants, soldats, artisans de toute sorte se précipitèrent vers ce pays de la richesse. Quelles mœurs en rapportaient-ils à leur retour dans la patrie ? Le *soldat glorieux* appartient à cette époque, avec ce faste insolent et grossier, avec ces

prétentions et cette vanité stupide, qui le livraient en proie aux parasites et aux courtisanes. Qu'on juge des autres par celui-là. Les uns, avec moins de sottise et plus d'esprit, les autres, avec plus de savoir vivre et de politesse : tous devaient rapporter de leur séjour en Asie les passions et les habitudes que fait naître l'aspect d'une vie molle, fastueuse et magnifique. Que pouvait ajouter l'Épicurisme à la licence grecque, renforcée des vices importés de l'étranger. Loin de la favoriser, il l'eût plutôt arrêtée, si un peuple pouvait se retenir sur la pente de la décadence et de la corruption. Quoi de plus contraire aux passions factices et insatiables, que cette modération, que ce mépris de la richesse et du luxe, que cette frugalité presque outrée, que cette volupté triste et austère, qu'Épicure ne cessait de vanter comme le comble de la sagesse et du bonheur ? D'autres ont pu combattre l'immoralité par des idées plus nobles et plus hautes ; mais lui, croyant démêler que l'amour du bien-être est le principe de nos vœux et de nos actions, c'est au nom même de la volupté qu'il détournait l'homme des excès funestes et qu'il le rappelait à la simplicité des passions primitives et de la nature. Les poëtes comiques peuvent bien débiter ou railler, comme venant d'Épicure, les maximes les plus perverses et les plus dissolues, et par exemple faire dire à l'austère vieillard : «Posséder une jolie femme, être couché à côté d'elle et prendre deux flacons de vin de Lesbos, c'est ce que j'appelle la vraie sagesse et le souverain bien. Si tous les hommes menaient le même train de vie que moi, il n'y aurait ni fripon ni adultère. Mangeons, buvons et jouissons. Après la mort il n'y aura pas une seule anguille à savourer, et l'on ne fait plus de bons repas chez les morts.» Chrysippe même peut bien lui reprocher de faire d'Archestrate et de Philænis[1]

1. Archestrate, auteur d'ouvrages sur la gastronomie. Les livres de Philænis étaient du nombre de ceux qu'on ne nomme pas.

les suppots et les ministres de la sagesse. Sa doctrine n'en est pas moins une protestation contre les désordres et les folies, dont ses ennemis l'accusèrent injustement d'être le fauteur ou la cause. « Non, comme le dit Sénèque, ce n'est point par les conseils d'Épicure que les voluptueux s'adonnent à la débauche ; mais en proie aux vices les plus honteux, ils cachent leur luxure au sein de la philosophie et courent en foule où ils entendent louer le plaisir. Ils n'estiment point la volupté d'Épicure, parce qu'elle est sobre et sévère ; mais séduits par le nom, ils volent à son école, cherchant un beau voile à leurs passions désordonnées. C'est pourquoi je cite volontiers les belles paroles d'Épicure, afin de prouver à nos voluptueux, qu'en quelque école qu'ils se réfugient, il leur faut vivre partout honnêtement. Qu'ils se rendent donc aux jardins de ce philosophe, ils y verront écrit sur la porte : « Cher hôte, ici tu peux vivre heureux ; ici le souverain bien est la volupté. Tu trouveras dans cette demeure un maître hospitalier, humain et gracieux, qui te recevra avec du pain blanc et te servira abondamment de l'eau claire, en te disant : N'as-tu pas été bien traité ? Ces jardins ne sont pas faits pour irriter la faim, mais pour l'éteindre, pour accroître la soif par la boisson même, mais pour la guérir par un remède naturel et qui ne coûte rien. Voilà l'espèce de volupté dans laquelle j'ai vécu, j'ai vieilli.» Si donc l'on pouvait faire un reproche à Épicure, ce ne serait point d'avoir trop excité les passions, mais d'en avoir trop vidé le cœur de l'homme pour n'y laisser à la place que le plus froid et le plus sénile égoïsme.*

Il est vrai que son athéisme paraît avoir renversé la dernière digue, que le désordre des mœurs eût pu trouver dans les idées religieuses. Mais que restait-il de l'ancienne religion ? Pouvait-elle être encore une règle de conduite et

* Ath., Banq., liv. VII et VIII.

de foi? L'incrédulité était partout en honneur dans les classes éclairées, mais une incrédulité superficielle et sans principe, qui n'excluait pas de fréquents retours à la superstition. On se moquait volontiers des dieux, et l'on faisait l'esprit fort. Mais lorsque venait le jour du malheur, ou que la mort était menaçante, trop souvent le masque tombait; et de ce héros d'impiété, il ne restait plus qu'un homme pusillanime, qu'un cœur agité des terreurs les plus superstitieuses ou des plus ridicules espérances. Les temples d'Esculape se remplissaient de malades, qui ne croyaient pourtant à aucun Dieu; les mourants, après avoir ri toute leur vie des enfers, essayaient de tromper leur vengeance par des offrandes et des expiations; les amants malheureux couraient demander à Vénus ou à Isis des philtres et des enchantements : il n'y avait pas de charlatanisme indigène ou exotique, qui ne battît monnaie avec la superstition des Grecs incrédules. Épicure essaya par sa physique toute matérialiste de dissiper les vains fantômes, qui troublaient encore la vie humaine, et qui profitaient moins aux mœurs qu'à la fourbe et à l'imposture. Mieux valait un athéisme ferme et intrépide, qu'une sotte incrédulité de parade! L'enthousiasme des Épicuriens pour leur maître, leur foi ardente dans ses dogmes physiques, leur zèle acharné et presque fanatique contre les dieux, leur incroyable amour pour le néant, et leur joie triomphante de se sentir enfin délivrés de la providence et de l'immortalité: tout nous prouve, avec quelle force les préjugés superstitieux peuvent subsister dans la ruine de toute croyance, et de quel poids ils obsédaient encore les esprits cultivés. «Souviens-toi, disait Métrodore, souviens-toi, ô Ménestrate, puisque tu es mortel et que tu n'as reçu en partage qu'une vie bornée, de t'élever par la pensée, jusqu'à ce que tu comprennes le passé et l'avenir, en contemplant l'éternité et l'infinité des choses.» Et pourquoi? C'est que dans cette éternité et cette infinité

des choses les dieux s'évanouissent comme des ombres, et laissent enfin respirer le cœur tremblant des mortels.*

L'Épicurisme joua le même rôle dans l'ordre politique que dans l'ordre religieux. La liberté, la vertu républicaine, la vieille cité grecque n'existaient plus que de nom; mais elles se survivaient à elles-mêmes dans les préjugés qu'elles avaient enfantés. L'Épicurisme n'aida à détruire que ces préjugés. L'esprit de cité était un esprit de séparation, et nous le voyons si vivace, qu'il résiste aux tentatives de fédération des Achéens et aux essais d'unité des rois de Macédoine, jusqu'à ce qu'il jette sous le joug de Rome la Grèce battant des mains et affolée d'une ombre de liberté. Les Épicuriens ne se firent pas d'illusion sur ces dernières convulsions de mœurs et d'idées qui se mouraient. Toute leur politique était de se tenir à l'écart et de vivre chacun pour soi. « Ne nous occupons pas, disait Métrodore, de sauver la Grèce ni de mériter des couronnes civiques. La seule couronne désirable est celle de la sagesse. Mais faisons belle chose sur belle chose, en ne tenant plus à cette vie terrestre que par le corps et en nous plongeant dans les divines orgies[1] d'Épicure. » Si les Épicuriens écrivaient sur la royauté, c'était pour dissuader de fréquenter les rois; s'ils écrivaient sur le gouvernement, c'était pour en détourner les esprits; s'ils écrivaient sur l'éloquence, c'était pour la tourner en ridicule. Ils poursuivaient les idées et les habitudes politiques jusque dans la gloire du passé. Ravalant les grands hommes des beaux jours de la Grèce au niveau des aventuriers de ses derniers temps, leur injuste censure n'épargnait aucun

* St Clém. Stromates, liv. V, chap. 14. — Voyez le début des chants, I, III, V et VI de Lucrèce.

1. Il ne s'agit pas, bien entendu, de ce que nous appelons en français orgies, mais de quelque chose d'analogue aux cérémonies et à l'initiation des mystères. L'Épicurisme, excitant presque l'enthousiasme d'une religion, est un des faits les plus singuliers de l'histoire morale.

de foi? L'incrédulité était partout en honneur dans les classes éclairées, mais une incrédulité superficielle et sans principe, qui n'excluait pas de fréquents retours à la superstition. On se moquait volontiers des dieux, et l'on faisait l'esprit fort. Mais lorsque venait le jour du malheur, ou que la mort était menaçante, trop souvent le masque tombait; et de ce héros d'impiété, il ne restait plus qu'un homme pusillanime, qu'un cœur agité des terreurs les plus superstitieuses ou des plus ridicules espérances. Les temples d'Esculape se remplissaient de malades, qui ne croyaient pourtant à aucun Dieu; les mourants, après avoir ri toute leur vie des enfers, essayaient de tromper leur vengeance par des offrandes et des expiations; les amants malheureux couraient demander à Vénus ou à Isis des philtres et des enchantements : il n'y avait pas de charlatanisme indigène ou exotique, qui ne battît monnaie avec la superstition des Grecs incrédules. Épicure essaya par sa physique toute matérialiste de dissiper les vains fantômes, qui troublaient encore la vie humaine, et qui profitaient moins aux mœurs qu'à la fourbe et à l'imposture. Mieux valait un athéisme ferme et intrépide, qu'une sotte incrédulité de parade! L'enthousiasme des Épicuriens pour leur maître, leur foi ardente dans ses dogmes physiques, leur zèle acharné et presque fanatique contre les dieux, leur incroyable amour pour le néant, et leur joie triomphante de se sentir enfin délivrés de la providence et de l'immortalité: tout nous prouve, avec quelle force les préjugés superstitieux peuvent subsister dans la ruine de toute croyance, et de quel poids ils obsédaient encore les esprits cultivés. « Souviens-toi, disait Métrodore, souviens-toi, ô Ménestrate, puisque tu es mortel et que tu n'as reçu en partage qu'une vie bornée, de t'élever par la pensée, jusqu'à ce que tu comprennes le passé et l'avenir, en contemplant l'éternité et l'infinité des choses. » Et pourquoi? C'est que dans cette éternité et cette infinité

des choses les dieux s'évanouissent comme des ombres, et laissent enfin respirer le cœur tremblant des mortels.*

L'Épicurisme joua le même rôle dans l'ordre politique que dans l'ordre religieux. La liberté, la vertu républicaine, la vieille cité grecque n'existaient plus que de nom; mais elles se survivaient à elles-mêmes dans les préjugés qu'elles avaient enfantés. L'Épicurisme n'aida à détruire que ces préjugés. L'esprit de cité était un esprit de séparation, et nous le voyons si vivace, qu'il résiste aux tentatives de fédération des Achéens et aux essais d'unité des rois de Macédoine, jusqu'à ce qu'il jette sous le joug de Rome la Grèce battant des mains et affolée d'une ombre de liberté. Les Épicuriens ne se firent pas d'illusion sur ces dernières convulsions de mœurs et d'idées qui se mouraient. Toute leur politique était de se tenir à l'écart et de vivre chacun pour soi. « Ne nous occupons pas, disait Métrodore, de sauver la Grèce ni de mériter des couronnes civiques. La seule couronne désirable est celle de la sagesse. Mais faisons belle chose sur belle chose, en ne tenant plus à cette vie terrestre que par le corps et en nous plongeant dans les divines orgies[1] d'Épicure. » Si les Épicuriens écrivaient sur la royauté, c'était pour dissuader de fréquenter les rois; s'ils écrivaient sur le gouvernement, c'était pour en détourner les esprits; s'ils écrivaient sur l'éloquence, c'était pour la tourner en ridicule. Ils poursuivaient les idées et les habitudes politiques jusque dans la gloire du passé. Ravalant les grands hommes des beaux jours de la Grèce au niveau des aventuriers de ses derniers temps, leur injuste censure n'épargnait aucun

* St Clém. Stromates, liv. V, chap. 14. — Voyez le début des chants, I, III, V et VI de Lucrèce.

1. Il ne s'agit pas, bien entendu, de ce que nous appelons en français orgies, mais de quelque chose d'analogue aux cérémonies et à l'initiation des mystères. L'Épicurisme, excitant presque l'enthousiasme d'une religion, est un des faits les plus singuliers de l'histoire morale.

nom illustre. Ils accordaient bien qu'il y avait quelque chose dans Épaminondas, mais ils le traitaient d'entrailles de fer et demandaient ironiquement, quelle démangeaison le poussait à courir le Péloponnèse au cœur de l'hiver, au lieu de se tenir tranquillement chez lui, un bonnet bien chaud sur la tête. Quel cas, en effet, des esprits droits pouvaient-ils encore faire des hommes de guerre? Ce n'étaient plus des citoyens armés pour la défense des lois et de la liberté; c'étaient des soldats ou des mercenaires qui vendaient leur sang à tant par jour, et dont le poëte comique compare la sottise à celle de ces animaux qu'on engraisse avec soin pour les sacrifices. Les plus honorables, ceux qui ont laissé un nom dans l'histoire, comme Aratus et Philopémène, ne sont que des aventuriers dont l'activité inquiète et stérile paraissait une fureur surannée à Épicure et aux hommes raisonnables. Mais ce qui excitait surtout la risée des Épicuriens, c'étaient les philosophes qui avaient fait la théorie de la république et des lois. «Certains sages, disaient-ils, se sont avisés, par excès de faste et d'orgueil, de vouloir faire les petits Lycurgues et les petits Solons, prétendant régenter les États selon les lois de la raison et de la vertu. L'homme de sens doit rire de ces Lycurgues, de ces Solons et de tant d'autres, à gorge déployée.» La Grèce en était à se moquer d'elle-même et de sa gloire, et les derniers restes de cet esprit civique et public qu'Aristote se plaignait déjà de voir s'affaiblir, disparaissaient de jour en jour. Mais aussi les passions et les idées politiques entraînaient dans leur chute les tristes préjugés de race et de condition. Loin d'avoir de ces dédains exclusifs, qui perdirent à la fin presque toute la race citoyenne des cités grecques, l'homme politique doit, selon Épicure, mêler à sa nation tous les étrangers qu'il peut y faire entrer sans danger. Quant aux autres, il ne les tient ni pour ennemis ni pour étrangers à sa race. Que devient alors la distinction

des Grecs et des barbares et cette haine nationale, cette hostilité, que Platon regarde encore comme naturelle? La paix et la bienveillance doivent s'étendre à tous les êtres qui, possédant la raison, peuvent faire entre eux des conventions et des pactes; et, comme le disait Hermarchus, disciple et ami d'Épicure, s'il pouvait y avoir des contrats entre nous et les animaux, comme il s'en fait entre les hommes, de manière que les parties contractantes s'engageassent à ne point se nuire, à ne point se tuer mutuellement, il serait beau que la justice s'étendît jusque là. Épicure pensait sur l'esclave comme sur l'étranger. Non-seulement le sage traitera ses esclaves avec douceur; non-seulement il ne châtiera qu'avec peine et à regret ceux qui sont difficiles à manier; non-seulement plein de pitié pour leur condition, il sera toujours prêt à leur pardonner, surtout s'ils ne sont pas d'un mauvais naturel: mais encore il les appellera ses amis, il les traitera comme des amis et, s'il en rencontre qui soient nés pour la sagesse, il les instruira et trouvera doux de philosopher avec eux, comme Épicure philosophait avec Mus, son esclave et son ami. Il y a ici un remarquable progrès dans les mœurs et dans la sociabilité grecque. Aristote, qui veut qu'on traite l'esclave avec plus d'indulgence que les enfants, ne voit pourtant en lui qu'un outil animé. Platon, qui veut bien accorder que les esclaves sont des hommes, les craint et se défie d'eux : il faut toujour les tenir à distance, et le philosophe ne comprend point ces gens débonnaires qui, au lieu de conserver toujours le ton raide et fier du commandement, ont la sottise de se familiariser avec leur serviteurs. Épicure, selon une belle parole que lui prête Sénèque, veut que l'on regarde l'esclave comme un ami d'une humble condition: c'est par cette indulgence, c'est par une bienveillance réciproque que la possession de l'esclave, selon le mot de Métrodore, cessera d'être une possession incommode. Ainsi

s'en allait en poussière le vieux monde de la violence, de la guerre et de la haine, avec ses étroits et rudes préjugés.*

Pyrrhon. — Le scepticisme de Pyrrhon aboutissait aux mêmes résultats que le dogmatisme d'Épicure. Quel était le dernier mot de Pyrrhon? Dans la science, l'incertitude et le doute; dans la morale et la politique, l'indifférence. La fin de la vie c'est donc la tranquillité du cœur, le détachement et le mépris de toutes choses, l'impassibilité ou l'ataraxie qui suit le doute ou la suspension du jugement, comme l'ombre suit le corps. «Oui, s'écrie Timon, il faut s'élever au-dessus des fastueuses et frivoles opinions des sophistes et du vulgaire, s'affranchir des erreurs et des illusions et se former par là un système d'indifférence si parfait, qu'on ne se soucie plus de savoir ce que font et disent les hommes, ni même en quel climat est la Grèce.» Mais Pyrrhon exprime peut-être plus fortement qu'Épicure la fatigue et l'épuisement de la Grèce. Épicure croit au bonheur, dont il pense avoir découvert le chemin simple et facile; il s'indigne contre la folie des hommes, qui se donnent tant de peine à se rendre malheureux; il voudrait les arracher à leurs erreurs et à leurs misères, et pour cela il attaque avec autant de hardiesse que de persévérance les opinions établies. Pyrrhon n'est point agressif; il est sans espoir comme sans illusion. Grave, triste, découragé, il n'exprime que l'abattement des esprits et des cœurs. Il y a des époques de l'histoire, où le scepticisme est une terrible machine de guerre contre des institutions ou des croyances qui nous pèsent et qui nous indignent en nous opprimant. Rien de semblable dans Pyrrhon: il se tient à ce qui existe à défaut de la vérité et du bien, et s'il détruit, c'est à son insu et contre ses intentions. Il ne s'aperçoit pas que les coups qu'il porte aux idées, retombent

* Diog., X, §§. 118, 154. — Plut. contre Col., chap, 15, 16. — Porph. de l'abst., I, chap. 12. — Sén., Ep., 107.

de tout leur poids sur les lois et les coutumes qu'il voudrait conserver et dans lesquelles il met le peu d'espoir qui lui reste. Je crois retrouver en lui la stupeur et la tristesse des hommes de ce temps, si fertile en grandes et subites révolutions[1]. Qu'on pense aux ruines que la Grèce d'alors étalait et qui devaient parler plus éloquemment aux esprits que l'insuffisance des systèmes et les débris de la pensée. Sparte avait accablé Athènes; Thèbes avait accablé Sparte; la Macédoine les avait achevées toutes les trois et était allée s'ensevelir dans son triomphe en Asie. L'empire d'Alexandre s'était déchiré de toutes parts, et ses généraux, après avoir brillé et fait du bruit quelque temps, tombaient tous les uns après les autres. Jamais on n'avait vu si grandement étalé le néant de l'homme. Voilà ce qui dictait à Ménandre ces vers si tristes: «Veux-tu connaître qui tu es, jette les yeux sur les tombeaux qui bordent le chemin. Là sont les os et la cendre légère des rois, des tyrans, des sages et de tous ces hommes, qu'enflait l'orgueil de leur noblesse, de leur fortune, de leur réputation ou de leur beauté. Voilà le dernier terme où aboutissent tous les mortels. En voyant cela, tu connaîtras ce que tu es.» Les générations des hommes, répétait souvent Pyrrhon, sont comme les feuilles éphémères des bois.... Qui sait si cette vie n'est pas une mort, et si la mort n'est pas une vie? Un homme se tourmente et s'indigne de mourir; ne serait-il pas plus sage de se dire à soi-même ce qu'Homère disait à un de ses héros: «Ainsi tu meurs, mais pourquoi verser des larmes inutiles? Patrocle, cet homme vaillant, si fort au-dessus de toi, a bien cessé de vivre.» *

Pyrrhon ne devait pas être plus curieux de révolutions et de nouveautés que la plupart de ses contemporains. Suivre

1. Voyez à la fin du discours d'Eschyne contre Démosthène, le beau morceau sur la révolution qui avait tout changé en Europe et en Asie. L'éloquence d'Eschyne, aurait-elle pu peindre et égaler les désastres qui suivirent la mort d'Alexandre?

* Diog., IX, ch. II, §§. 61, 65, 66, 67, 71, 73, 107.—Ménandre, Com. Fragm.

la coutume, se perdre modestement dans la foule, faire ce que font habituellement les hommes, mais avec d'autres dispositions de cœur, sans s'éprendre de rien, sans s'attacher à rien : voilà le comble de la sagesse. Non, le sage ne va pas comme ces fous de cyniques, se travailler par ses paroles et ses actions à contredire, à railler, à réformer et à redresser la vie humaine. Et cependant Pyrrhon, lui, le grand-prêtre d'Élis, lui qui n'aspirait qu'à tout maintenir, détruisait peut-être plus efficacement qu'Épicure les croyances religieuses et politiques, en les examinant avec une logique trop pénétrante. Quoi de plus mortel pour des institutions que le manque de foi? Quoi de plus mortel pour la foi, que cette contrariété de lois et de coutumes qui toutes se disent les meilleures et qui paraissent n'avoir d'autres titres à l'existence que leur existence même? Pyrrhon est bien encore de son temps par ce côté. Les guerres d'Alexandre et de ses successeurs firent sortir de leur pays un grand nombre de Grecs et les mirent en présence de mœurs et d'idées nouvelles. Quel que fût leur orgueilleux entêtement pour leurs habitudes nationales, il était impossible qu'un pareil spectacle ne détruisît pas ce qu'il y avait encore d'âpre et d'exclusif dans leurs préventions pour leur patrie : l'esprit de la nation n'en fut pas moins altéré que son caractère. Le Grec, tout en n'admirant que soi, devint cosmopolite ou plutôt étranger à tous les pays. Le scepticisme sérieux de Pyrrhon, comme les jeux dialectiques d'Arcésilas et de Carnéade, en froissant sans cesse les idées contre les idées, les lois contre les lois, les coutumes contre les coutumes et les religions contre les religions, représenta et accrut cette indifférence nationale, que ne devait pas guérir la manie de l'érudition. La place était donc vacante et prête de tout côté pour des idées nouvelles.*

* Diog., X, ch. II, §§. 74-106. — Sext., Hyp., I, ch. 8 ; II, 11, 12 ; III, 1.

Antécédents de Zénon : Antisthène ; école cynique. — Nous les voyons déjà poindre dans les négations hardies des Cyniques. Antisthène mettait le souverain bien dans la vertu ; rien n'est bien que l'honnête, rien n'est mal, que le malhonnête ; tout le reste est indifférent. De là un système de vie éminemment simple. On doit tenir pour étranger à la vraie nature de l'homme tout ce qui est étranger à la vertu, et par conséquent suivre la vertu ou la nature sans s'inquiéter du reste. Que faut-il pour être heureux ? Une âme comme celle de Socrate. Ce qui nous perd, c'est le besoin de paraître, ou le faste, né de la vanité de l'opinion. Le plaisir n'est qu'un prestige ou plutôt n'est rien, puisque les plaisirs les plus grands sont ceux du corps, et que les plaisirs des malades en convalescence sont plus vifs que ceux des hommes en bonne santé. Cependant on vante le plaisir comme le plus grand des biens ; on va jusqu'à le diviniser. N'a-t-on pas fait une déesse de Vénus, qui a perdu tant d'hommes et de femmes d'un beau naturel ? Ceux qui succombent à l'amour ne l'adorent-ils pas comme un dieu, lorsqu'il n'est qu'un défaut et qu'une maladie de la nature ? Quant aux richesses, elles n'ont point par elles-mêmes de valeur. Sans amis, disait Antisthène, le festin manque de charmes ; sans la vertu, la fortune ne saurait nous rendre heureux ... « Je pense, ô mes amis, lui fait dire Xénophon, que la richesse et la pauvreté ne résident point dans nos maisons, mais dans nos âmes. Combien je vois de particuliers, qui, possédant des biens immenses, se trouvent si pauvres que pour en acquérir encore, ils endurent tous les travaux et bravent tous les dangers. La soif des richesses est telle dans certains rois qu'ils commettent des crimes dont rougiraient les gens les plus pauvres. L'indigence, il est vrai, conduit à voler, à percer les murailles, à s'approprier l'esclave d'autrui ; mais il y a des rois qui pour s'enrichir, ruinent des familles, égorgent des

milliers d'hommes et réduisent en esclavage des cités entières; que je les plains de la cruelle maladie qui les travaille! Ne ressemblent-ils pas à un homme qui, assis à une table couverte de mets, mangerait toujours sans jamais se rassasier? ... Moi, qui n'ai pas même autant de terre qu'il en faudrait à Autolicus pour se frotter le corps avant la lutte, je possède des biens si considérables que j'ai peine moi-même à m'en rendre compte. Ne recherchant que le nécessaire, je me trouve toujours du superflu. Qu'on m'enlève ce que j'ai, la plus misérable occupation me mettra toujours à même de suffire à mes besoins : simple dans ma vie, modéré dans mes désirs, je ne convoite jamais ce qui appartient à mes semblables. Peut-on rien posséder de plus doux, que cette liberté et ce loisir qui me permettent à chaque instant de voir et d'entendre ce qui mérite le plus d'être vu et entendu, et, par une faveur dont je sens tout le prix, de passer des journées entières avec Socrate? » Antisthène avait le même mépris et la même défiance pour tout ce que les hommes louent et espèrent, blâment et redoutent. Un jour que la foule l'applaudissait, il se demandait à lui-même: Malheureux, quel mal ai-je pu commettre? Il était donc porté à placer la vertu surtout dans les abstinences et les privations. Il estimait par-dessus tout le travail et la patience, et prouvait que ce sont des biens par l'exemple d'Hercule et de Cyrus, l'un, Grec, et l'autre, barbare. Il n'y a selon lui de noble et de libre que les hommes vertueux. L'obscurité de la naissance, comme le travail, est moins un mal qu'un bien, puisqu'elle nous force à de nobles efforts. De plus, comme les barbares peuvent être vertueux aussi bien que les Grecs, il ne concevait pas qu'on se glorifiât d'être Athénien ou Spartiate. A ceux qui se vantaient d'être autochtones et d'être nés dans l'Attique, il répondait que la qualité de naturels du pays leur était commune avec les limaçons et les sauterelles[1]. Quel déshonneur et quel mal y a-t-il donc à n'être point Grec de naissance? La mère des dieux, Cybèle, n'est-elle pas originaire de Phrygie? A ces négations Antisthène ajoutait quelques maximes positives qui trahissent déjà le sentiment de l'humanité. Tous les hommes vertueux sont naturellement amis les uns des autres, et l'on doit faire plus de cas d'un homme juste que d'un concitoyen ou d'un parent. Le sage enfin sait faire part de ses biens à ses amis: « Je possède, disait Antisthène, des richesses, qui remplissent l'homme de générosité. Socrate, de qui je les tiens, ne calculait et ne pesait jamais avec moi : il me donnait et me laissait prendre tout ce que je pouvais emporter. Je fais maintenant comme lui : loin de cacher mon opulence, je me plais à l'étaler aux yeux de mes amis et à partager avec tous ceux qui le désirent les richesses de mon âme. »

Antisthène, malgré ce qu'il y a de dur et d'étroit dans ses idées, touchait déjà au Stoïcisme, et, par la vertu seul du principe de l'honnête, il était plus près qu'Aristote et que Platon de la morale universelle. Il y avait même dans l'austère disciple de Socrate un germe précieux et fécond, que les Stoïciens peut-être n'ont pas assez cultivé: c'est l'idée de la vertu sanctifiante du travail et de la peine. Quel enseignement pour une société, dont la constitution économique reposait toute sur l'esclavage, que cette réhabilitation du travail au nom même de la vertu et de la vérité!

1. Antisthène était un *nothos*, c'est-à-dire, un de ceux que la loi non-seulement excluait du rang de citoyens, mais qu'elle qualifiait de bâtards, parce qu'ils étaient nés d'un père athénien et d'une mère étrangère, ou réciproquement d'une Athénienne et d'un étranger. Comme il s'était vaillamment conduit au combat de Tanagre, « un homme si brave ne pouvait certainement naître de deux Athéniens, » disait Socrate probablement à l'un de ces imbéciles, qui méprisait les *nothi*. Euripide répète aussi à plusieurs reprises dans ses tragédies, qu'il n'y a point de différence entre un *nothos* et un homme de bonne et légitime naissance. « Dans un *nothos*, le nom seul est méprisable; mais la nature est égale à celle des autres. » Cette condition inférieure de *nothos* n'a pas été sans influence sur les idées d'Antisthène.

Quel renversement des vaines distinctions et des sots préjugés de l'orgueil, si les hommes qui peinent et qui souffrent, si les esclaves, les indigents et les infirmes ne méritent pas moins de considération que les heureux, parce que, moralement, il vaut mieux souffrir que jouir, lorsqu'on sait faire usage de la souffrance ! Quelle consolation surtout et quelle force pour les âmes généreuses, si, comme le disait magnifiquement Eschyle, Jupiter a mis dans la douleur une instruction souveraine, parce qu'en distillant goutte à goutte et silencieusement sur le cœur des mortels, elle les forme malgré eux à la modération et à la sagesse ! *

Mais Antisthène, dont les idées paraissent sortir autant d'une humeur chagrine et sophistique que d'une raison éclairée, n'a jamais su développer ses vues les plus heureuses. Il ne paraît pas qu'il ait défini l'honnête autrement que par des négations, et sa doctrine de l'indifférent aboutit rapidement dans ses disciples à ces conséquences étranges qui ont mérité le nom de Cynisme. Diogène, Cratès, Ménédème, Monime et Ménippe, mettant la vertu dans je ne sais quelle liberté intérieure, qu'ils appelaient force d'âme, et qui n'est au fond que l'impudence et le mépris de toutes les obligations sociales, tenaient pour indifférent tout ce qui n'est pas cette liberté même. Leur science et leur vertu consistaient à vivre au rebours des autres hommes, et je ne connais pas de plus vive image du Cynisme, que Diogène roulant son tonneau par toute la ville de Corinthe, tandis que les citoyens s'empressaient pour la défense de la patrie, ou bien entrant au théâtre, quand tout le monde en sortait, et répondant à ceux qui lui demandaient ce que signifiait cette folie : « N'est-ce pas ce que je fais tous les jours ? » Les vrais Cyniques foulaient aux pieds tout devoir, toute affection, toute gêne et

* Diog., VI, chap. 1, §§. 1, 2, 3. 4, 5, 8, 10, 11, 12, 13. — Xén., Banq., chap. 4. — Esch., Agam., 176 et suiv.

toute bienséance, et c'est ce qu'ils appelaient opposer la force d'âme à la fortune, la nature à la loi et la prudence à l'opinion. Il faut vivre selon la nature. Or, elle ne nous a faits ni si sensibles, ni si mous, ni si nécessiteux que nous le sommes dans la société : témoin les animaux, que sans doute elle n'a pas plus favorablement traités que l'être raisonnable. On doit donc s'endurcir le corps et l'âme, si l'on veut revenir à la nature. Cratès se couvrait l'hiver d'un épais manteau, et l'été, d'un simple haillon. Qu'avons-nous besoin de maisons ? Diogène logeait dans un tonneau, et Cratès couchait en plein air, sa femme Hypparchie à ses côtés. Les Cyniques ne s'inquiétaient pas davantage de leur nourriture : ils la mendiaient, et leur boisson était toute prête dans l'eau des fontaines. C'était une de leurs opinions favorites, que la vertu ne peut trouver de place dans une ville ou une maison opulente, et que la pauvreté est la meilleure maîtresse de philosophie. Car l'argent est la métropole de tous les maux, et c'est pour l'argent qu'on a des procès et qu'on se bat. « Heureuse la ville qui se nomme Péra ou la Besace, disait Cratès. Elle produit du thym, de l'ail, des figues et du pain, tous biens pour lesquels ses habitants ne sont jamais en guerre les uns avec les autres. On n'y prend les armes ni par convoitise pour l'argent, ni par ambition d'un vain nom. » L'habitant de Péra méprise les titres de noblesse, les honneurs et la gloire : ce sont des voiles et des ornements pour le vice. Il méprise encore plus la puissance ; elle n'est que la gêne de la liberté. On doit s'appliquer à la philosophie, disait Cratès, jusqu'à ce qu'on ait appris, que les généraux et les rois ne sont que des conducteurs d'ânes. Puissance, honneurs, noblesse, gloire, propriété, famille, patrie, il faut savoir se passer de tout cela sans peine et de gaieté de cœur. *

* Diog., liv. VI, 2, §§. 23, 34, 38, 44, 71, 72; chap. 5, §§. 85, 87, 90, 92; chap. 7, §. 97; chap. 9, §§. 104, 105.

Les Cyniques prétendaient guérir la folie des hommes par une folie plus grande. Ils attaquaient les préjugés avec audace, et ils étaient dominés par le plus funeste de tous, c'est que tout est préjugé ! La famille, préjugé ! pourquoi les femmes ne seraient-elles pas communes ainsi que les enfants? Voit-on que les animaux contractent des mariages? La patrie, préjugé ! L'homme n'est-il pas citoyen du monde? Cratès disait insolemment que sa patrie était le mépris de l'opinion, et qu'il était concitoyen de Diogène. La prévoyance, la pudeur, les bienséances et les obligations sociales, autant de préjugés ! Tout n'est qu'opinion, faste, vanité, fumée. Savoir tout mépriser et se passer de tout, voilà la souveraine perfection et le suprême bonheur. Aussi Diogène disait il que « toutes les imprécations, qu'on lit dans les poëtes tragiques, étaient tombées sur sa tête, qu'il n'avait droit de cité nulle part, qu'il ne possédait point de maison, qu'il était exilé, pauvre, vagabond, vivant au jour le jour, et qu'il n'en était pas moins heureux et content ! » Le résumé de la philosophie Cynique était de ne rien faire ni désirer de ce que font et désirent les hommes : « Il faut louer, disait Diogène, ceux qui devant se marier ne se marient pas ; ceux qui devant s'embarquer ne s'embarquent pas ; ceux qui devant s'occuper des affaires publiques, ne s'en occupent pas; ceux enfin qui, pouvant vivre dans les palais des rois et des grands n'y vivent pas. » Je sais que, de l'aveu même des Cyniques, ils demandaient beaucoup pour obtenir quelque chose, et qu'ils imitaient les chefs de chœur qui forcent légèrement le ton pour mieux le donner aux choristes. Je sais qu'ils pouvaient cacher un grand fonds d'humanité sous ce mépris excessif des choses humaines, et qu'ils avaient le mérite d'adresser leurs enseignements à tous sans exception, aux pauvres aussi bien qu'aux riches, aux personnes réputées infâmes, aussi bien qu'aux plus

honorables, aux esclaves aussi bien qu'aux hommes libres, parce qu'ils se regardaient comme les maîtres publics du genre humain. Je sais enfin qu'ils eurent toujours de la prédilection pour le petit peuple ; que même plusieurs d'entre eux, comme Monime et Ménippe, avaient été admis dans la secte et parmi ses principaux représentants, bien que nés dans la servitude ; et que Lucien n'a pas sans doute tout inventé dans ce dialogue où il nous montre le Cynisme comme le refuge des esclaves fugitifs. Mais si tout cela peut excuser un peu leurs exagérations et leurs égarements, il n'en reste pas moins que leurs doctrines étaient toutes négatives, et que la morale ne saurait être une série de négations, couronnée par l'impudence. *

Stoïcisme[1].—Il était réservé aux Stoïciens de ramener au bon sens et de développer le principe du Cynisme. Ils admirent, comme Antisthène et Diogène, qu'il n'y a de bien

* Diog., liv. VI, chap. 2, §§. 29, 35, 38, 58, 63, 64, 69, 72; chap. 3, §. 83; chap. 5, §. 93.

1. Quelque opinion qu'on ait sur la valeur philosophique du Stoïcisme, on ne peut nier qu'il ne soit historiquement la doctrine la plus considérable de l'antiquité. Mais l'historien qui a quelque conscience se trouve dans un embarras non médiocre. Lorsqu'il parle de Platon et d'Aristote, il a leurs œuvres pour preuves de ses assertions. Lorsqu'il parle d'Épicure, outre Lucrèce et les épitres d'Horace, il a plusieurs lettres d'Épicure et une sorte de catéchisme fait par le philosophe lui-même *(les opinions fondamentales et maîtresses)* que Diogène, grand admirateur d'Épicure, nous a conservés textuellement. Pour le Stoïcisme, rien ou peu s'en faut : l'hymne de Cléanthe à Jupiter, plus quelques vers du même philosophe; plus un morceau d'Antipater de Tarse, sur le mariage ; plus une discussion de casuistique entre Antipater et Diogène; plus un long morceau d'Athénodore, stoïcien de l'époque d'Auguste. Cicéron est hostile et ne veut pas comprendre. Même remarque pour Plutarque. Sénèque, Épictète, M. Aurèle et Musonius Rufus (ce dernier connu seulement par quelques fragments assez considérables que Stobée nous a conservés), appartiennent à une époque, où certaines personnes veulent à toute force voir une influence du christianisme alors bien peu connu et bien peu répandu, et une transformation essentielle du Stoïcisme, quoiqu'il n'ait jamais varié sur les doctrines de quelque importance. Restent Stobée et Diogène, dont on ne récuse pas l'autorité, quoique postérieurs au christianisme, parce qu'ils ne nous ont conservé que des classifications et des formules, par elles-mêmes

que l'honnête, et de mal que le honteux. Quant aux choses qui, selon l'usage qu'on en fait, peuvent être utiles ou nuisibles, glorieuses ou infâmes; qui ne nous rendent nécessairement ni meilleurs ni pires; qui peuvent échoir aussi bien aux gens les plus pervers qu'aux plus vertueux; qui enfin dépendent non de nous, mais du hasard et des hommes: Zénon et ses disciples les considéraient comme indifférentes. «Même, ajoutait Posidonius, les avantages de la fortune qui, loin de nous inspirer de la grandeur d'âme, de la confiance et de la vertu, ne produisent en nous que l'insolence, l'orgueil, la bassesse et la servilité, doivent être tenus plutôt pour des maux que pour des biens : non qu'ils soient des maux en eux-mêmes, mais parce qu'ils deviennent pour nous des occasions et des tentations de mal faire.» *

C'est là l'esprit même du Cynisme; voici en quoi Zénon se sépare de Diogène. Ce qui n'est ni bon ni mauvais peut être conforme ou contraire à notre constitution, aider ou

insignifiantes et mortes. Forcé par la position qu'ont faite à l'historien des préjugés qui n'ont de fondement qu'un mot de Saint-Jérôme et les lettres apocryphes et absurdes de Saint-Paul et de Sénèque, j'ai dû prendre pour base de mon travail les cahiers inintelligents et presque inintelligibles, copiés par Diogène et Stobée; j'ai essayé de les comprendre à l'aide des nombreuses bribes de Stoïcisme qu'on rencontre çà et là dans Plutarque, dans Cicéron, dans Sénèque, dans Épictète, dans Aulu-Gelle et autres, et qui sont données comme appartenant aux Stoïciens de la première époque, de Zénon à Posidonius et à Athénodore. Voilà pour les principes. Quant à certaines conséquences, seulement indiquées par mes deux compilateurs, je ne me fais aucun scrupule de les développer à l'aide d'Épictète, de Sénèque et de M. Aurèle. C'est une grossière infidélité que de ne pas oser, par excès d'exactitude chronologique, rendre quelque vie à une doctrine qui avait revêtu toutes les formes et qui sans doute s'adressait à l'imagination et au cœur de l'homme, puisqu'elle a duré si longtemps. J'espère que la critique la plus scrupuleuse et la plus exigeante ne touvera point que ce soit manquer aux règles de la méthode historique, que de me servir des Stoïciens de l'Empire, qui sans doute devaient savoir mieux que nous ce qu'avaient dit Zénon, Cléanthe et Chrysippe, qu'ils avouaient pour leurs maîtres.

* Plut. contre les Stoïc., ch. 30, 31. — Stob., II, chap. 7. — Diog., VII, 1, §§. 103, 105. — Sext., Hyp., III, 20. — Sén., Ep., 87.

gêner nos facultés dans leur développement naturel, et par conséquent mériter plus ou moins d'être recherché ou évité. Le génie, la mémoire, la connaissance des arts et des lettres valent mieux que l'ignorance ou la stupidité. La santé, l'intégrité des organes, la beauté et la force sont préférables à la maladie, à la mutilation, à la laideur et à la faiblesse. Qui doute que l'aisance soit plus à désirer que la pauvreté, la réputation que l'opprobre, la liberté que la servitude? Parmi les choses préférables, les unes ont beaucoup de prix, et les autres très-peu. Ainsi la santé a naturellement une très-grande valeur, tandis que la réputation, si l'on fait abstraction des avantages qui en résultent, ne vaudrait seulement pas qu'on remuât le doigt pour l'acquérir. De même parmi les choses à rejeter et qui excitent naturellement l'aversion, il y en a qui méritent qu'on les évite de tout son pouvoir, et d'autres qu'il faut supporter volontiers. Le sage se souciera peu de la fatigue et de la pauvreté; mais, s'il le peut, il évitera l'ignorance des lettres. Les Stoïciens ne disaient donc pas qu'il est absolument égal d'être riche ou pauvre, malade ou bien portant. Mais ils ne voulaient point qu'on appelât ces avantages ou ces incommodités des biens ou des maux. C'est qu'il y a, entre ces choses et le bien ou le mal d'un être libre, une différence non de degré, mais de genre et de nature. Or s'il est insensé de nier que l'aisance et la santé soient désirables, et que la pauvreté et la maladie soient des objets naturels d'aversion, c'est une grave erreur de les mettre au nombre des biens et des maux, quand il s'agit de l'homme moral. Ceux qui admettent ou qui même laissent supposer par leur langage, qu'il puisse y avoir une comparaison entre les vertus et les avantages de la nature ou de la fortune, renversent le fondement même de la moralité. Ceux qui rejettent avec les Cyniques toute différence entre les choses, lorsqu'elles ne sont

ni honnêtes ni malhonnêtes, brouillent toute la vie et la livrent au hasard et à la bizarrerie du caprice, au lieu de l'assujettir à la règle de la nature et de la raison.*

Cette doctrine du *proegmène* et de l'*apoproegmène*[1] conduisait les Stoïciens à une théorie du devoir qui leur est particulière. Puisqu'il existe, abstraction faite du bien et du mal, des choses qu'on est porté naturellement à choisir ou à rejeter; il y a aussi des actions qui, sans être proprement conformes à la nature d'un être raisonnable et libre, sont cependant conformes à la nature en général. C'est ce que Zénon appelait le *Kathécon*, c'est-à-dire ce qui dérive de la nature des choses[2]. Donc toute action conforme aux tendances primitives de notre être est un devoir, soit que nous la fassions simplement par instinct, soit que nous ayons quelque raison plausible de la faire. Qu'est-ce donc que le devoir dans l'homme? C'est à la fois ce qui dérive de sa nature et ce que sa raison lui conseille, comme de soigner sa santé, de se marier, d'honorer ses parents, d'aimer ses frères ou ses proches, de servir sa patrie. On peut voir déjà qu'il ne s'agit pas ici de ce que nous appelons proprement des devoirs, mais tout au plus de ce qui en devient la matière, quand la droite raison s'y ajoute.

Cette doctrine est si importante dans le Stoïcisme, elle est si éloignée de nos habitudes de pensée et de langage, elle a été si généralement omise ou peu s'en faut par les

* Diog., VII, chap. 1, §§. 101-108. — Stob., Ecl. (éd. Heeren), II, ch. 7, p. 90-92, 142, 146, 148, 150, 152. — Simpl., Comm. sur Épict., chap. 7, 27. — Cicéron, Des Fins, III, chap. 13, 15, 17. — Sén., Ep., 31, 82, 83, 87, 98.

1. Le sens philosophique de ces mots grecs a été expliqué ci-dessus : leur sens littéral sera expliqué page 323.

2. J'ai traduit kathécon, comme on le fait généralement, par devoir. Mais il faut toujours y substituer la définition de Zénon. Il y a des devoirs, comme l'entendait Zénon, dans les animaux et les plantes.

historiens, que je me vois obligé de m'y arrêter, plus que ne le voudrait peut-être mon sujet. Toute action, bien qu'au premier abord elle semble très-indifférente ou moralement ou en elle-même, peut devenir la matière d'un devoir, et le sage, comme disait Chrysippe, ne remue même pas le doigt sans raison. Il y a cependant de profondes différences entre un acte et un autre, à part même du motif qui dirige notre volonté; et les Stoïciens n'ont pas dû, n'ont pas pu les négliger, sous peine de tomber eux-mêmes dans cette confusion de la vie et de la société, qu'ils reprochaient au Cynisme et qu'ils voulaient éviter par leur théorie du proegmène. Mais quelles différences reconnaissaient-ils entre un devoir et un devoir, dans la sphère de cette honnêteté moyenne, qui n'est pas encore la vertu et qui fait cependant presque toute la vie? Cicéron, dans son *De officiis*, ne paraît pas soupçonner la difficulté qui nous arrête; et s'il trouvait quelques explications à ce sujet, soit dans le livre de Panétius, qu'il suit pas à pas, soit dans les traités d'Hécaton, de Diogène[1], d'Antipater et de Posidonius, qu'il consulte sans cesse, il n'y a vu probablement qu'une de ces subtilités qui répugnaient à sa délicatesse littéraire et qu'il appelait les épines et les ronces du Portique[2]. Quant aux compilateurs Diogène Laërce et Stobée, ils nous fournissent bien sur les devoirs et leurs différences deux formules toutes stoïciennes[3]; mais en comprenaient-ils la portée et

1. Diogène de Babylone, Stoïcien, qu'il ne faut pas confondre avec Diogène, le Cynique, qui était de Sinope.

2. Portique, en grec *Stoa*; l'école de Zénon s'appelle le Portique, comme celle de Platon l'Académie, comme celle d'Aristote le Lycée : tous noms tirés des lieux où ces philosophes réunissaient leurs disciples.

3. Voici ces formules : 1° Parmi les devoirs les uns sont indépendants des circonstances, comme soigner sa santé, veiller à l'intégrité de ses membres, etc.; les autres en sont dépendants, comme se mutiler soi-même ou abandonner sa fortune, etc. 2° Il y a encore cette différence que les uns sont toujours devoirs, par exemple, vivre selon la vertu, tandis que les autres ne le sont pas toujours,

nous la font-ils comprendre? Force nous est de recourir à Épictète et à son commentateur Simplicius. Le devoir, disent-ils, dépend de la nature même de nos relations réciproques; et jamais il ne nous est permis d'agir contrairement à ces relations, surtout si elles sont naturelles, quand même les autres ne les observeraient pas envers nous. Une relation fondée sur la volonté peut être détruite ou non par la volonté. Mais ce n'est point la volonté, c'est la raison universelle et première qui a institué les relations naturelles. Si donc celui qui se disait mon ami se montre mon ennemi par sa malveillance, il rompt les rapports qui existaient entre nous, et je ne suis plus tenu aux devoirs de l'amitié. Mais si mon père est mauvais, mes devoirs ne cessent pas pour cela à son égard. Ni sa volonté ni la mienne ne peuvent détruire les liens qui nous unissent et que la nature seule a formés. Si ton frère te fait tort, ce n'en est pas moins une obligation pour toi d'observer l'ordre des relations primitives et cette espèce d'alliance contractée par devant la nature pour témoin et pour arbitre. Or la nature, en te faisant fils, frère, parent, n'a pas entendu seulement t'engager envers tels proches, tel frère ou tel père, mais envers un père, un frère ou des proches, quels qu'ils soient d'ailleurs. De quelque façon que ton frère en use avec toi, considère non ce qu'il fait, mais ce qu'il est naturellement pour toi, et ce que tu dois faire pour te conformer aux lois de la nature et de la raison. Il y a donc des relations nécessaires, et d'autres qui ne le sont pas. Les relations

par exemple, interroger et répondre, se promener, etc. Ces formules, ainsi énoncées, me paraissent rentrer l'une dans l'autre; et, de plus, les exemples sont si mal choisis qu'ils ne font rien entendre. Toutefois, les distinctions rapportées pas Stobée et Diogène, sont tellement analogues à celles d'Épictète et de Simplicius, que j'ai cru devoir les citer ici pour montrer de quel droit j'explique le Stoïcisme primitif par deux écrivains, appartenant l'un à la seconde époque du Stoïcisme et l'autre à la dernière de la philosophie.

nécessaires, comme celles de père à fils et réciproquement, donnent naissance à des devoirs indépendants de toute circonstance et qui ne cessent jamais d'être des devoirs; mais les obligations qui dérivent de rapports non nécessaires, ne le sont pas toujours et en toute circonstance. Il est naturel et c'est un devoir de se marier : il n'est pas nécessaire pourtant qu'on se marie. Cela dépend des conjonctures. Épictète conseillait le mariage à Métronax, qui était riche et qui avait eu la fantaisie de se faire Cynique. « Je le veux bien, répondit Métronax; mais donnez-moi votre fille.» Métronax ne considérait pas que c'était un devoir pour lui de se marier et d'avoir une postérité, parce que sa fortune le mettait à même de nourrir sa femme et d'élever ses enfants, tandis que c'était un devoir pour l'indigent Épictète de résister aux penchants naturels pour ne pas mettre au jour des êtres voués à la misère et à ses tentations. Les engagements de cette espèce, quoique nous y soyons portés par la nature, ne sont donc pas nécessaires, puisqu'il nous est permis de les contracter ou non selon les conjonctures; mais une fois contractés, ils donnent lieu à des devoirs aussi nécessaires que s'ils étaient nécessaires eux-mêmes. Il en est ainsi de tous les devoirs moitié naturels et moitié artificiels de la vie sociale. Vous êtes sénateur, vous n'étiez pas obligé de le devenir; mais tant que vous avez cette dignité, vous êtes obligé d'en accomplir strictement les fonctions. « Vespasien, nous dit Épictète, ordonne à Helvidius de ne point se rendre au sénat. Il est en ton pouvoir, lui répliqua celui-ci, de me maintenir au nombre des sénateurs ou de m'en effacer; mais tant que j'y suis inscrit, c'est mon devoir d'assister au sénat. — Soit! viens-y, mais tais-toi. — Ne me demande pas mon avis et je me tairai. — Mais il faut que je te le demande. — Et moi, je dois dire ce qui me paraît juste et bon. — Mais si tu le dis, je te

ferai mettre à mort. — Quand donc ai-je prétendu que je dusse être immortel? Tu fais ce qu'il te convient de faire; et moi, ce qu'il convient à mon honneur et à ma dignité. » Voilà comprendre ses devoirs, ajoute Épictète. Tant que vous êtes ou sénateur, ou juge, ou général, ou même simple citoyen, vous ne pouvez vous dispenser de remplir les fonctions attachées à ces titres.

Ce sont donc les relations ou naturelles ou politiques qui créent les devoirs. Mais comment se fait-il que les Stoïciens rejettent ces devoirs parmi les choses moyennes ou indifférentes, c'est-à-dire qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. C'est que toute action peut être considérée à deux points de vue; en elle-même, elle est bonne, dès qu'elle est conforme à la nature et faite en son temps et à sa place; moralement, sa bonté dépend des dispositions intérieures de l'agent. On pèche donc, selon la doctrine des Stoïciens, toutes les fois qu'on manque au devoir; mais on n'est pas vertueux toutes les fois qu'on l'accomplit, parce que l'action n'est pas toujours inspirée par la droite raison ou par l'honnêteté. Or lorsque les devoirs n'ont pas leur principe et leur cause mouvante dans la vertu, ils ne sont que des devoirs moyens ou imparfaits, et qui trop souvent nous égarent. On veut, par exemple, le bien de ses enfants : rien de plus naturel et de plus légitime. Mais écoutant moins la raison que l'instinct, il arrive qu'on ne s'épargne ni soi-même ni son honneur pour servir les siens : combien ne se cache-t-il pas d'indignités sous ces devoirs naturels, mais imparfaits! Le principe en est légitime, en est bon : il suffirait de le régler. Soumettez ces devoirs à la raison; accomplissez-les sous la direction de l'honnête et non sous l'impulsion de l'instinct; et tous deviennent des actions droites ou des devoirs véritables et parfaits. Les devoirs ont leur source dans les inclinations premières de notre nature; les bonnes actions

dans la raison et la liberté. Il n'y a pas opposition absolue entre les uns et les autres. Loin de là : les devoirs ne seront ce qu'ils doivent être et n'iront sûrement à leur fin, qu'autant qu'ils recevront de la vertu leur règle et leur dernier degré d'accomplissement.*

Un des plus illustres disciples de Zénon rejeta toute cette doctrine du *proegmène* et du *kathécon*. Soutenant que les choses, qui ne sont ni le vice ni la vertu, sont absolument indifférentes, Ariston ne pouvait concevoir que l'usage en fût bon ni mauvais. En conséquence il supprimait complétement cette partie de la morale qui s'occupe des devoirs. Le sage, disait-il, n'est pas un pédagogue; et d'ailleurs il est impossible de déterminer tous les cas et toutes les circonstances qui peuvent se présenter. Si vous dites comment un mari doit vivre avec sa femme, pourquoi ne pas dire aussi comment il faut vivre avec une femme qu'on a épousée vierge ou veuve, pauvre ou riche? C'est à n'en jamais finir. Au lieu de vous perdre dans une infinité de minutieux préceptes, montrez-nous en quoi le bien consiste, et degagez nos esprits des fausses opinions et nos cœurs des mauvais désirs. Si nous savions ce que c'est que le bien, si nous étions persuadés qu'il est dans la vertu, et non dans les plaisirs, dans les richesses, dans les honneurs ou dans la puissance, aurions-nous besoin de vos innombrables préceptes pour ne pas trébucher dans la vie à chaque pas? On n'a plus besoin de lisières pour marcher, une fois qu'on est sorti de l'enfance.

C'est cette opinion qui fit les Cyniques : Ariston érigeait en théorie ce que Diogène pratiquait d'instinct. Pour sim-

* Diog., VII, chap. 1, §§. 86, 107-110. — Arr., Entr. d'Épict., liv. III, chap. 8, 18, 20, 24. — Simpl., Comm. d'Épict., chap. 30. — Cl. Al. Péd., II, 10. — Stob., Ecl., p. 158, 160, 184. — Cic., Des Fins, III, chap. 6, 17, 18; IV, 15.

plifier la vie il l'annulait en la réduisant à je ne sais quelle abstraction vide qu'il décorait du nom d'honnêté. Car cette impassible indifférence, qu'il appelle pompeusement vertu, qu'est-ce autre chose, que le néant de la vie? Mais est-il vrai, que pour bien vivre, il suffise de savoir que le bien est dans la droiture de l'esprit et de la volonté? La vie est-elle si simple, et n'y a-t-il pas mille devoirs à remplir, mille bienséances à garder dans l'accomplissement de ces devoirs? Est-il si rare que le mal soit sur les limites du bien, de sorte qu'il soit difficile d'en démêler les confins? Or, de ce qu'on ne saurait donner des préceptes pour tous les cas particuliers, il ne s'ensuit pas qu'il soit inutile d'avoir des idées claires, précises, arrêtées sur les rapports généraux, qui lient l'homme à l'homme, et qui dérivent de la nature même des choses. Éclairés sur ces relations premières, il n'est pas besoin que la philosophie nous enseigne ce que nous aurons à faire dans telle ou telle circonstance. Elle nous a mis dans la main les principes d'où le détail dépend. Mais à quoi servirait de savoir que l'honnête est tout entier dans la rectitude de l'intention si l'on ignorait d'ailleurs ce qui est bon et conforme à la nature? Peu à peu, si l'on s'en tient à ces idées sèches et vaines par elles-mêmes, on en vient à n'estimer que la volonté, et à placer la vertu dans une impassibilité hautaine, qui n'est pas plus la vertu, que l'absence d'action n'est la vie. C'est là, je le répète, que se sont arrêtés les Cyniques. Parlant sans cesse de l'honnêteté, sans savoir à quoi elle s'applique, ils faisaient comme des géomètres, qui, répétant à satiété des définitions et des axiomes, s'imagineraient être pour cela de savants géomètres. «Non, disait Chrysippe, on ne peut trouver le principe des devoirs si l'on abandonne la considération de la nature, ni la matière de la vertu, si l'on supprime les devoirs.» Dire qu'il n'y a de bien que l'honnête et ne tenir aucun compte des devoirs naturels, c'est faire de l'honnête la plus creuse des abstractions et confondre toute la vie humaine. Mais reconnaître ces devoirs, les régler, les consacrer par la considération de l'honnête, c'est glorifier et sanctifier la vie tout entière.*

Nous connaissons maintenant la matière de l'honnêteté; nous n'en connaissons pas encore l'essence. «Tu me demandes, disait Cléanthe, ce que c'est que le bien; écoute: le bien, c'est ce qui est réglé, juste, pieux, saint, libre, maître de soi, beau, obligatoire, louable, irréprochable, glorieux, doux, fort, austère, exempt de crainte, de tristesse, de trouble et d'orgueil, salutaire et toujours utile, d'accord et conséquent avec soi-même, ferme, durable et persistant toujours dans l'âme où il est entré.» Si l'on retranche de ce texte confus ce qui n'exprime que des vertus particulières ou des suites éloignées du bien, on trouvera que l'honnête a pour origine la liberté, et pour conséquences immédiates, l'obligation et le mérite. C'est avec la liberté et, par conséquent, avec la raison que l'honnêteté commence. L'homme est d'abord comme la plante qui végète sans pensée ni sentiment; puis il vit, comme l'animal sous la conduite aveugle de l'instinct, courant sans raisonner où ses appétits l'invitent. Jusque-là il n'est pas proprement un homme. Seulement il laisse déjà apercevoir des traces de sa noble nature, comme la curiosité qui est l'instinct du vrai, l'émulation qui est l'instinct de la gloire, le besoin de société et mille autres traits qui révèlent sa constitution et sa fin. Mais tous les actes qu'il fait ainsi sous l'impulsion seule de la nature, il les fait comme les animaux; la sensation, le plaisir et la douleur y sont pour tout; la considération de l'ordre n'y est pour rien. Peu à peu l'intelligence discerne dans les

* Plut., Not. Com., chap. 22, 23. — Cic., Des Dev., I, 2; Des Fins, III, 12; IV, 14, 16, 25. — Sén., Ep., 89, 94, 114.

actions une certaine convenance, et elle s'y attache. L'homme alors commence à faire par raison ce qu'il faisait d'abord par penchant, et la liberté apparait avec la raison. Qu'est-ce donc que l'honnête, si ce n'est agir avec raison et liberté? Mais cette définition n'est pas complète. Celui qui, par l'effet d'un bon naturel et d'une éducation libérale, remplit les devoirs moyens et imparfaits, cette seconde espèce et cette ébauche de l'honnêteté, agit librement et avec quelque raison, quoiqu'il ne soit nécessairement pour cela ni sage ni vertueux. Pour qu'il y ait vertu, il faut que la raison de nos actes soit ferme et inébranlable, de sorte que la vie, en s'y conformant, puisse être constante et d'accord avec elle-même. Et cela est impossible, si les motifs qui nous gouvernent, ne sont pas tirés de la suprême loi qui est la volonté de Jupiter et que Posidonius définissait l'ordre et la vérité. Le bien, c'est ce qui perfectionne l'être raisonnable en tant que raisonnable; c'est l'accord de notre raison avec la raison première et universelle. Le sage sait qu'il est né, non pour le plaisir, ni pour lui seul, mais pour le bien et pour l'univers; c'est en vue de l'ordre du monde, qu'il est époux, qu'il est père, qu'il est citoyen, qu'il vit et qu'il meurt.*

Or, le bien est de l'espèce des choses obligatoires et non de celles entre lesquelles il nous est permis de choisir. Il nous domine par sa propre vertu et par sa beauté; c'est pour lui-même que nous le désirons et que nous l'aimons, mais non par crainte, par espérance, ou par quelque autre motif qui lui soit étranger; et ce que Cléanthe disait des bienfaits, il faut le dire de toutes les vertus et de toutes les bonnes actions : elles ne sont pas un commerce et un trafic, où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. L'honnête doit donc être voulu immédiatement et

* Diog., VII, ch. 1, §§. 85, 87, 88, 89, 94. — Stob., Ec., II, ch. VII, p. 192. Cl. Al. Str., II, 21; V, 3, 14. — Sén., Ép. 87, 92. — Lucain, II, 380.

pour lui-même. Aussi les Stoïciens soutenaient-ils avec autant de raison que de subtilité, qu'il est d'une valeur littéralement inestimable. Quel est, disait Zénon, le principal personnage de la cour? C'est celui qui est constitué le premier en dignité après le roi et non le roi lui-même; car le roi est au-dessus de tous et hors de pair. De même, le bien n'est pas le premier des *proegmènes;* il est en dehors et au-dessus. Enflez tant que vous voudrez un de ces avantages qu'on nomme ordinairement des biens : il deviendra plus digne d'être choisi entre des avantages de même espèce; il ne sera jamais un bien et ne saurait mériter d'entrer en comparaison avec la moindre des actions vertueuses. Objet naturel de choix et de préférence, il n'est pas l'objet naturel de la volonté, qui n'est faite que pour le bien et qui n'a d'autre loi que l'honnête. Donc les proegmènes et les apoproegmènes ne valent que par comparaison; l'honnête seul est au-dessus de toute comparaison et vaut absolument.*

Fondement de l'obligation, il est aussi le seul fondement de l'estime et de la vraie gloire, ou la seule mesure de la valeur intrinsèque et de la dignité de l'homme. Ni les avantages extérieurs, comme la richesse et la réputation, ni les avantages du corps, comme la beauté, la santé et la force, ni même les qualités brillantes de l'esprit n'ajoutent aucun prix à un être libre en tant que libre. Tout cela ne dépend pas de sa volonté, de laquelle seule son bien doit dépendre. L'honnête ne diminue point par un échec, et ne croît point par le succès; par conséquent, la dignité ni l'indignité de l'homme ne relèvent point de la fortune. « J'ai envoyé, disait Cléanthe, deux esclaves pour aller chercher Platon à l'Académie. L'un

* Diog., VII, ch. I, 89. — Stob. Ec., II, ch. VII, 124, 126, 132, 156. — Plut. contre les St., ch. 13, 15. — Simpl., ch. 17. — Cic., Des Fins, III, 6; IV, 9, 13, 15. Des Dev., III, 3, 4. — Sén., Ep., 9, 71, 76, 81, 89. — De Ben., I, 5; VI, 13.

a fouillé tout le Portique, parcouru tous les lieux où il espérait trouver Platon, et il est rentré harassé de ses recherches inutiles. L'autre s'est arrêté auprès du premier charlatan qu'il a rencontré, et tout en vagabondant et jouant avec ses pareils, il a trouvé Platon qu'il ne cherchait pas. Nous devons des éloges au premier, parce qu'il a fait autant qu'il était en lui, ce qui lui était commandé. Nous devrions châtier le second, quoique sa paresse lui ait réussi. C'est la volonté qui constitue le devoir », et, par conséquent, le mérite. « On est assassin, disait encore Cléanthe, même avant d'avoir trempé ses mains dans le sang, lorsqu'on s'est armé pour tuer et qu'on a l'intention de voler et de tuer au besoin. Car la perversité s'exerce et se déclare par l'acte, mais elle ne commence point là. » Il y a plus : les sentiments mêmes qui viennent d'une disposition pusillanime et vicieuse du cœur, sont des fautes aux yeux des Stoïciens. C'est pécher que de craindre, que de s'affliger lâchement, que d'avoir de mauvais désirs, quand bien même il n'en résulterait aucun acte, aucun effet au dehors. « Hélas! disait Cléanthe; combien y a-t-il d'hommes à qui il ne manque que l'occasion pour être criminels? Quiconque nourrit dans son cœur un mauvais désir, est coupable. Il peut s'abstenir longtemps; mais que l'occasion se présente, il se satisfera sans scrupule.» L'honnête est donc le fondement de l'estime et de l'honneur; le déshonnête, celui du mépris et de la honte; et l'un et l'autre sont tout entiers dans la droiture et la perversité de la volonté : de là dépend la grandeur ou la bassesse de l'homme. » *

Lorsqu'on regarde la vie du haut de ces principes, il n'est pas étrange que les choses changent d'aspect, et je suis moins étonné des paradoxes stoïques, que de l'étonnement

* Diog., VII, ch. 1, §. 101. — Stob., Fl., VI, 19. Sén., De Ben., V, 14; VI, 11, 13.

qu'ils ont excité. Nous ne prétendons pas rapporter ici ces opinions plus extraordinaires pour la forme que pour le fond. Mais il en est deux que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'elles se rattachent étroitement au principe moral. Les Stoïciens soutenaient (chose absurde!) que les fautes et les bonnes actions sont toutes égales, et qu'il n'y a pas de degré dans le vice ou dans la vertu. Tous les péchés sont égaux. Il ne faut pas dire : cette action est de peu de conséquence, donc je puis la faire, quoique mauvaise. Du moment qu'une action est mauvaise, qu'elle soit de beaucoup ou de peu de conséquence, il est également criminel de la commettre. Votre passion s'est assouvie sur une femme sans nom et sans naissance : beaucoup moins de personnes en sont affligées et déshonorées que si vous aviez porté le désordre dans une maison considérable, en violant une vierge d'une noble famille : mais le crime n'est pas moindre. Qu'y a-t-il de plus contraire à la vertu, que de calculer en quelque sorte sur ses doigts le plus ou moins d'immoralité d'une action. Tout ce qui est mauvais est absolument défendu. Il n'est donc ni plus ni moins permis de le faire. Donc on pèche également à faire ce qui est également défendu. Ce qui n'empêche point qu'on ne doive punir plus sévèrement un parricide, p. ex., qu'un simple homicide. Car un crime peut en renfermer plusieurs en lui seul. Appliquez le même raisonnement aux actes vertueux. Tout ce qui est commandé absolument, est également commandé. Il est donc également bon, également méritoire de le faire. Il semble pourtant, disait Chrysippe[1] : qu'il y ait moins de mérite à souffrir patiemment la piqûre d'une mouche que le supplice de la croix, et à s'abstenir d'une vieille décrépite et moribonde que d'une jeune fille,

1. Chrysippe n'avait pas moins d'arguments contre que pour ces paradoxes que rejetaient d'ailleurs plusieurs Stoïciens, par exemple Héraclide et Athénodore. Épictète et M. Aurèle n'en disent mot.

pleine de fraîcheur et de grâce attirante. Mais pourquoi? C'est que même en admettant que l'égalité d'obligation emportât *in abstracto* l'égalité des bonnes actions ou des fautes, il ne s'ensuivrait pas qu'elles fussent égales dans le cœur de celui qui les fait. Car le mérite et le péché ne se mesurent pas seulement à la bonté ou à la méchanceté absolue de l'acte : elles se mesurent encore à l'intention et aux dispositions plus ou moins vertueuses, plus ou moins perverses de la volonté d'où l'acte émane. C'est ce qui renverse également ce second paradoxe, qu'il n'y a point de degré dans le vice et dans la vertu. Il y a une grande distance entre celui qui pèche par entraînement, et celui qui se complaît dans sa corruption, entre celui qui obéit languissamment et avec peine à la loi, et celui pour qui le bien est devenu comme une seconde nature. Chose étrange! Les Stoïciens admettaient des degrés dans le perfectionnement de l'homme, mais non point dans la vertu. C'est dans l'accomplissement des devoirs imparfaits, ou dans l'honnêteté secondaire résultant de ces devoirs, que le progrès s'accomplit, et nullement dans l'honnêteté véritable, laquelle apparaît tout à coup pleine et entière à la limite de ce progrès. Et ce qui m'étonne encore plus, ce qui me paraît complétement inintelligible, ils avouaient que le vice peut être à l'état ou de simple passion, ou de défaillance, ou de maladie invétérée, ou d'affaissement et de renversement de l'âme; mais ils ne voulaient accepter aucun degré dans le vice et dans la folie. D'où peut provenir une erreur si étrange? C'est qu'ils paraissent souvent confondre Dieu et l'homme, la perfection et la perfectibilité. Tandis que le moderne Kant, en partant des mêmes principes que le Stoïcisme, ouvre à la vertu une carrière indéfinie qu'elle ne saurait entièrement fournir, les Stoïciens, oubliant parfois que l'homme est homme, placent la vertu dans un indivisible où il faut être ou n'être pas. De là leurs déclamations outrées; de là ce

qu'il y a d'orgueil et de faste intolérant dans leur doctrine; de là leur division désespérante des bons et des méchants, des sages et des fous. Et cependant Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Panétius et tous les Stoïciens de quelque valeur ne se donnaient pas pour ce sage dont ils parlent tant. Ils étaient donc à leur compte des misérables et des insensés.*

Que si l'honnête seul est un bien, et si le bien et le bonheur sont identiques ou en raison l'un de l'autre, il est clair que la vertu doit être souverainement heureuse; et que tout ce qui n'est ni vice ni vertu, est indifférent au malheur ou à la félicité, ou du moins n'y contribue qu'indirectement, par le mauvais ou le bon usage qu'on en fait. N'est-il pas vrai qu'on peut être vertueux et dépourvu de tous les avantages de la fortune, comme on peut avoir tous ces avantages et être plein de vices? Quand un homme souffre, quand il est jeté dans les fers, torturé, mis en croix ou écartelé sur le chevalet, sa dignité en est-elle atteinte, sa bonne foi violée, ses sages pensées détruites, son courage anéanti? L'homme est sauf; l'animal seul souffre et gémit en lui. Supposez au contraire un homme comblé de tous les dons de la fortune, mais sans foi, sans dignité, sans grandeur d'âme, sans sagesse, en un mot sans vertu : il possède tous les biens de la plante et de la brute, mais il est vide des biens véritables; en lui l'homme est perdu. On peut donc posséder toutes sortes de biens sans posséder le bien de l'homme; on peut donc être privé de tous les biens sans l'être de celui de l'homme. Pourquoi ce qui seul est véritablement un bien ou un mal, ne suffirait-il pas à notre bonheur ou à notre malheur?

Il faut voir ces idées développées par M. Aurèle qui y

* Diog., VII, 1, §§. 91, 115, 120, 121, 127. — Stob., Ecl., II, chap. VII, 116, 198, 212, 218, 236. Flor., CIII, 22 — Plut. contre les St., chap. 12, 13, 27. Not. Com. 31. — Cic., Des Fins, III, 14, 15; IV, 27, 28. — Parad., 3.

revient sans cesse dans ses Pensées, sublime monologue d'une âme grande et pure avec elle-même. Le bonheur et le malheur d'un être raisonnable et sociable ne dépendent pas des sensations qu'il éprouve, mais de ses actions, de même que ses vertus et ses vices ne consistent pas dans les plaisirs et les douleurs, mais dans les actes qu'il fait. Ce qui n'empire pas l'essence de l'homme en elle-même ne saurait empirer la condition de sa vie, ni blesser véritablement l'homme, soit au dedans, soit au dehors. Réfléchissons que la douleur n'a rien qui puisse nous faire rougir, qu'elle ne dégrade pas l'intelligence qui nous gouverne, et qu'elle ne l'altère ni dans son fond ni dans ses qualités essentielles. Quoique le corps soit coupé, brûlé, ulcéré, en pourriture, que l'âme reste tranquille! car la nature n'a pas si intimement uni l'esprit de l'homme à une machine, qu'il ne puisse toujours se renfermer et se ramasser en lui-même, et s'occuper des fonctions qui lui sont propres. Arrive donc tout ce qui voudra à ces membres qui peuvent être altérés par un accident! Que ce qui souffre se plaigne, s'il veut et s'il peut! Pour moi, si je ne pense pas que cet accident soit un vrai mal, je ne suis pas encore blessé. Or, je suis la maître de ne pas le penser. Je dois penser au contraire que ce qui arrive également à un homme vertueux et à un méchant n'est ni bon ni mauvais pour l'âme ou pour ce qui est véritablement moi. Car enfin ce qui arrive également à celui-là même qui vit selon la nature et à celui qui ne la prend pas pour guide, n'a aucun rapport avec elle : ni conformité, ni opposition. « Le mal d'une nature animale, ajoute Antonin, est de ne pouvoir faire usage de tous ses sens ou de ses appétits naturels. Le mal des plantes est de ne pouvoir végéter. De même le mal d'une nature intelligente est que l'esprit ne puisse pas faire ses fonctions. Applique maintenant ces définitions du mal. Ressens-tu quelque atteinte de

douleur ou de volupté ? C'est l'affaire de l'âme sensitive? Se trouve-t-il un obstacle à l'accomplissement de ton désir. Si tu as formé ce désir sans condition ni exception, alors cette faute est un mal pour ta partie raisonnable. Mais si tu regardes l'obstacle comme un événement commun et ordinaire, tu n'en auras pas été blessé, et l'obstacle n'en aura pas été un pour toi. Il est certain que nul autre que toi n'a jamais empêché ton esprit de faire les fonctions qui lui sont propres. Ni le fer, ni le feu, ni la calomnie, rien, en un mot, ne peut en approcher et l'atteindre. . . Je peux affranchir ma vie de toute souffrance et de tout trouble, et la passer dans la plus grande satisfaction de cœur, quand les hommes viendraient à grands cris me charger de tous les outrages, et que les bêtes féroces accourraient mettre en pièces les membres de cette masse de boue qui m'enveloppe. Qu'est-ce qui empêche mon entendement de se maintenir dans un état ferme et paisible, de juger avec vérité de ce qui se passe autour de lui, et de tourner promptement à son usage ce qui paraît lui faire obstacle? Mon âme exercée ne peut-elle pas dire à l'accident : je te cherchais? Car dans tout ce qui se passe, je trouve, comme être raisonnable et sociable, des occasions de pratiquer la vertu et d'exercer cet art qui convient à l'homme et à la divinité. Oui, tout ce qui arrive est propre à me rapprocher de l'homme ou de Dieu. » C'est là le grand côté du Stoïcisme et de la vertu. L'âme, en effet, peut faire de l'obstacle qu'elle rencontre l'objet même de son action propre; de sorte que tous les accidents concourent à la fin qu'elle se propose. Elle est, pour me servir d'une image qu'affectionne Marc-Aurèle, comme un grand feu sur lequel on jetterait des brassées de bois vert : après un peu de fumée, il dévore ce qui paraissait devoir l'étouffer; il s'accroît et n'en éclate qu'avec plus de force et de lumière. Aussi les Stoïciens en vinrent-ils à

considérer tous les maux de la vie comme de véritables biens et à se demander si toutes ces peines qu'on redoute si vivement ne valaient pas mieux pour la vertu que le plaisir et la tranquillité. Le lâche tremble; l'homme de cœur appelle le danger et s'en réjouit : il lui faut un ennemi pour mesurer ses forces, et des malheurs pour éprouver sa vertu!

Je crois bien qu'un stoïcien consommé serait aussi heureux que l'homme peut l'être ici-bas; et je dirais volontiers du Stoïcisme en général ce que Simplicius disait de celui d'Épictète, que, même abstraction faite de la vie future, il est le plus court et le plus sûr chemin du bonheur. Mais là n'est point la question. Le Stoïcisme soutient que la vertu toute seule rend la vie heureuse : en cela, il affirme plus qu'il ne prouve, et, comme disait Cicéron, c'est là un rêve et un vœu; ce n'est pas une doctrine. Il est absolument vrai que tous les avantages ou les désavantages de la nature et de la fortune sont indifférents à la perfection morale de l'homme. Mais s'ensuit-il qu'au moins l'absence de douleurs trop aiguës et trop violentes ne soit point indispensable au bonheur? Panétius et Posidonius ne le pensaient pas plus qu'Aristote, et je ne puis m'empêcher de croire qu'ils avaient raison contre ceux qui criaient : « La chair souffre : eh bien! qu'elle se plaigne; c'est son affaire et non pas la mienne. » Ce que je comprends encore moins, c'est que les joies qui sortent du fond même de la vertu ne soient point nécessaires à la félicité. Or, les Stoïciens soutenaient que la joie, le contentement, la sérénité d'humeur et la confiance ne sont que des accessoires nullement nécessaires de l'honnêteté, comme la tristesse, l'humeur sombre, l'inquiétude et la crainte ne sont que des accessoires du vice : de sorte qu'on peut être heureux sans joie et malheureux sans tristesse. La vertu est à elle-même son salaire, et le vice est à lui-même son propre châtiment. Cela n'empêchait

pas le sage Marc-Aurèle de s'écrier : « Pourquoi es-tu donc triste, ô mon âme? » ou bien « Couvre-toi de honte, mon âme, couvre-toi de honte. Tu n'auras plus le temps de t'honorer toi-même. . . Les spectacles, les guerres, les craintes, une sorte d'engourdissement te tiennent esclave. Ah! de jour en jour tes saintes maximes s'effaceront. » A force de rêver à leur sage idéal, exempt de toute tristesse comme de toute faute, les Stoïciens ont oublié un des éléments les plus purs et les plus délicats de la moralité, cette sainte tristesse qui visite souvent les plus vertueux, non pour des fautes graves qu'ils aient commises, mais parce qu'ils sont toujours loin, malgré tous leurs efforts et tous leurs progrès, de cette perfection à laquelle ils aspirent. Plus l'âme est pure et parfaite, plus elle est susceptible de sentir ce trouble sacré. Tranquille pour tous les objets du dehors, calme devant les accidents et les douleurs, sereine et pleine à la fois d'allégresse et d'ardeur, elle ne saurait pourtant se contenter elle-même, quand elle regarde, comme dit Platon, du côté de Dieu. C'est le grand poëte qui ne peut se satisfaire, lors même que tout le monde l'admire et le loue : elle n'a rien fait, tant qu'il lui reste quelque chose à faire : elle gémit intérieurement de son imperfection et de son infirmité, tant qu'elle voit une perfection plus haute à conquérir. Ajoutez que le Stoïcisme nous révolte, lorsqu'il proclame orgueilleusement que la ruine de la patrie, la perte des personnes les plus chères, la honte et la perversité de ses enfants ne peuvent rien sur le bonheur du sage. Que ce soient des choses indifférentes à sa vraie perfection, à la bonne heure! Mais comment n'altéreraient-elles pas son heureuse sérénité, s'il est un être sociable et sensible? Et n'est-ce point oublier l'humanité que de dire avec Marc-Aurèle : « Celui qui recherche son cher enfant, après qu'il ne lui est plus donné de le voir, est aussi insensé

que celui qui chercherait des figues sur un figuier pendant l'hiver? » C'est par ce côté seul que le Stoïcisme me paraît vulnérable dans ses principes essentiels. Oui, il n'y a de bien que la vertu; oui, la condition suprême pour le bonheur est de posséder le vrai bien de l'homme; mais c'est ignorer ou surfaire la nature humaine, que de confondre absolument le bonheur et la vertu.*

Il faut voir maintenant quelles sont les conditions et les suites de la vertu.

La première condition est le dévouement ou l'abnégation de soi-même. Cela est évident pour quiconque s'est fait une exacte idée du bien. « Il n'y a rien, dit Sénèque, qu'on ne doive endurer pour l'honnête. Si les circonstances demandent que tu meures pour ton pays, et que tu rachètes le salut de tes concitoyens au prix du tien, tu dois tendre la gorge non-seulement avec patience, mais encore avec empressement et avec joie. Voilà ce que la vertu commande en dépit de toutes les considérations personnelles, qui t'en pourraient détourner. Dis-toi, si tu le veux, que ton action sera suivie d'un prompt oubli et de l'ingratitude de tes concitoyens, la vertu te répondra : tout cela est en dehors de mon action propre ; je sais qu'elle est honnête et cela me suffit. Partout où l'honnête m'appelle et me guide, je suis prête et j'accours. » La vertu exige donc un dévouement absolu et sans bornes ; le sage donne sa vie tout entière au bien et à la vérité. « A quel prix, dit un poëte stoïcien, peut-on acheter le ciel ? Il faut que l'homme se donne et se sacrifie tout entier pour posséder Dieu en lui-même[1]. » Ce n'est pas que les Stoïciens

* Diog., VII, 1, §§. 89, 94, 95, 128. — Stob., Ecl., II, ch. VII, 136. 138. — Plut. contre les St., chap. 18. — Arr. Ent. d'Épict., I, 28 ; III, 4. — Marc-Aurèle, chap. VIII, art. 16 ; IX, 8 ; XI, 9 ; XII, 1, 6, 7, 15, 23, 26 ; XIII, 10. — Cic., Des Fins, III, 8.

1. *Quid cœlo dabimus ? Quantum est quo veneat ? Omnis*
Impendendus homo est, Deus esse ut possit in ipso.

considérassent ce dévouement comme un vrai sacrifice. La volonté, lorsqu'elle n'est pas corrompue, se soumet naturellement et sans effort à la raison qui est sa règle, et court d'elle-même à l'honnête qui est son bien. Ce n'est donc pas se violenter ni renoncer à soi, que de se dévouer, c'est être soi pleinement et suivre la pente naturelle de son être.*

Mais ce dévouement est impossible sans l'impassibilité. Il est clair que l'homme, en tant qu'il n'obéit qu'au devoir, se soustrait aux sollicitations de la sensibilité pour suivre les ordres de la raison. Mais ce n'est pas là ce qu'entendent les Stoïciens, lorsqu'ils disent que le sage est sans passions. Distinguant la passion de l'appétit naturel, ils la plaçaient dans la partie maîtresse et directrice de l'âme, qu'elle trouble et qu'elle offusque : d'où il suivait que tout passion est nécessairement un vice, et qu'elle doit être non modérée, mais extirpée. Quant à l'appétit, qui est né avec nous, il leur eût semblé aussi absurde de le vouloir supprimer, que de séparer l'homme de l'homme. Que les instincts soient plus ou moins impétueux dans leur premier mouvement, qu'importe, si la raison surmonte ces surprises des sens et que l'esprit n'en soit pas atteint, ni la volonté ébranlée ? Mais si la raison conspire avec le plaisir et la douleur, si elle présente en appât à la sensibilité des biens et des maux chimériques qui l'irritent et l'exaspèrent, la volonté s'affaiblit, le cœur se déprave, et l'âme s'asservit lâchement à cette misérable chair, que la nature avait confiée à sa direction et soumise à ses ordres. L'appétit est le pressentiment sourd que chaque nature a d'elle-même. La passion implique toujours des jugements faux, qui s'ajoutent à la sensation première et qui la corrompent : aussi les animaux en sont ils exempts. L'appétit est bon dans son principe ; car la nature ne nous donne point des volontés perverses et corrompues ; la passion

* Diog., VII, 1, 89. — Sén., Ep., 76. — Lucain, II, 379. — Manilius, IV, 406.

est toujours mauvaise. Il faut distinguer dans les impressions sensibles ce qu'il y a de naturel, et ce qu'il y a d'excessif et contre nature. Il est naturel, par exemple, qu'on souffre des douleurs de ses enfants, parce qu'on doit les secourir comme soi-même. Mais l'est-il qu'on en souffre d'une âme si molle et si abattue, qu'on les abandonne en pleurant à leur lit de mort au lieu de les secourir jusqu'au dernier souffle? Ce qui nous accable et ce qui nous fait trahir la nature et nos devoirs, c'est que nous nous passionnons de cette idée que nous sommes les plus malheureux des hommes. Voilà ce qui gâte jusqu'aux plus beaux mouvements de notre cœur. Le repentir et la pitié [1] ne sont que des passions vaines, si au lieu de nous corriger ou de secourir les misérables, nous restons là à gémir sur nous-mêmes ou sur les autres. Il y a donc dans la passion deux éléments, l'un sensible et l'autre d'imagination. L'élément sensible est cette morsure qui pique l'âme, ce coup subit qui l'ébranle à l'aspect de ce qui est contraire ou conforme à notre nature, avec le penchant à grossir l'objet par l'imagination. Vous ne guérirez jamais de cela, ce serait guérir de la nature humaine. « Quoi que fasse le sage, disait Zénon, il ne pourra jamais fermer si entièrement la plaie de la passion, qu'il n'en conserve quelque cicatrice cachée et toujours prête à saigner dans l'occasion.» Mais nous pouvons nous défaire de l'opinion vaine qui exalte la sensation, et ne pas laisser notre cœur s'évanouir dans des joies et des douleurs imaginaires.*

1. Quoique les Stoïciens eussent raison au fond, c'était mal choisir ses exemples que de prendre la pitié pour montrer l'infirmité de la passion : car, selon le mot de Phocion, ôter la pitié du cœur de l'homme, c'est ôter les autels du milieu de la cité.

* Diog., VII, 1, §§. 89, 110-115, 117, 118. — Stob., Ecl., II, chap. VII, p. 167-183. — Arr. Ent. d'Ép., liv. I, chap. 2. — Sén., Ep., 19, 57, 71, 99, 116. — De Tram., chap. 13. — De irâ., I, 7, 8, 9, 10, 12, 16; II, 1, 2, 3, 4. — A Marcia, chap. 7. — De Prov., chap. 2. — De Const., chap. 9, 10. — De Cl., II, chap. 4, 5, 6.

La passion est toujours dans son principe une erreur ou suppose tout au moins un mauvais jugement de l'esprit, et ce jugement vient de la confusion des biens et des maux avec les choses indifférentes. On s'imagine, par exemple, que la richesse est le plus grand des biens. On est transporté d'aise, si on l'acquiert; abattu de tristesse, si on ne peut l'atteindre; saisi de colère contre ceux qui mettent obstacle à ses désirs. On envie ceux qui possèdent ce qu'on n'a pas soi-même; on est jaloux de ceux qui partagent les mêmes avantages dont on jouit; on se sent humilié de la prospérité d'autrui, et l'on voudrait le rabaisser ou lui nuire. On éprouve en un mot toutes les passions qui peuvent bouleverser le cœur de l'homme. Que faudrait-il faire pour être exempt de ces troubles et de ces fureurs? Se persuader profondément qu'il n'y a rien d'aimable que la vertu et de haïssable que le vice, n'estimer que ce qui dépend de soi, mettre en soi toutes ses espérances, se retrancher derrière le rempart inexpugnable de sa volonté avec des trésors de sagesse de tempérance, de courage et de justice. Voilà le principe de la force et du bonheur de l'homme. Mais au lieu de cela on regarde les choses indifférentes comme de grands biens ou de grands maux; on se plaît et l'on s'ingénie à les exagérer; on les environne de mille circonstances ou charmantes ou terribles, qui séduisent l'imagination ou qui font frémir les sens; et la raison étonnée ne les juge plus en elles-mêmes, mais par leurs dehors. « Ce que tu vois arriver aux enfants, dit Sénèque, nous arrive aussi, à nous, qui ne sommes que de grands enfants. S'ils voient masquées les personnes qu'ils aiment et avec lesquelles ils ont coutume de jouer, ils en sont tout épouvantés. Il faut ôter le masque non-seulement aux hommes, mais aux choses : il faut leur rendre leur visage naturel. Pourquoi m'étaler, ô mort, des glaives, des feux et une foule de bourreaux frémissants autour de toi?

Arrière cette pompe sous laquelle tu te caches pour effrayer les sots! Tu n'es que la mort que dernièrement une faible servante a méprisée. *

Il ne faut pas croire que cette impassibilité nous laisse le cœur stupide et sans ressort. Le sage n'est pas moins accessible qu'un autre à toutes les impressions naturelles qui portent à l'action. En présence d'un objet agréable et conforme à la nature, il éprouve un sentiment de plaisir qui l'attire; il sent à l'aspect d'un objet terrible et douloureux une sorte de piqûre et de morsure qui le pousse à l'éviter; en un mot il est sujet à tous les mouvements naturels de la sensibilité, qui sont comme la préparation et le prélude des passions [1]. Mais il se défend des passions mêmes. Car il sait que malgré la force apparente qu'elles nous communiquent, et quoiqu'elles soient d'abord une exaltation et comme une tension de l'âme, elles ne produisent enfin que faiblesse; dès qu'elles vont à l'excès, l'âme se détend et s'affaisse sur soi, et cette vaine enflure crève d'elle-même. Il y a d'ailleurs des affections bonnes, qui sont dignes du sage et qui lui sont réservées, la volonté ou le désir raisonnable, la circonspection, la joie, la bienveillance, la mansuétude, l'amitié, la pudeur, la pureté, le contentement, l'égalité d'humeur et la confiance. Car il faut remarquer, que si la raison détruit en nous les passions, elle y forme certains sentiments calmes et fermes, qui sont la force et la santé de l'âme. Mais ces affections sont incompatibles avec les passions. Aussi «le fondement d'une vie heureuse, dit Sénèque, est-il de n'avoir

* Diog., VII, 1, §§. 110, 111. — Sén., De irâ, I, 3. - Ep. 13, 24, 31. — Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle et Cicéron (dans ses Tusculanes) sont pleins de ces raisonnements sur l'opinion. Il faut voir aussi l'ouvrage de Plutarque intitulé «Vertu morale», et dirigé contre cette théorie que la passion est un jugement.

1. Ce que les Stoïciens appelaient *propassions* ou *prothymies*.

point de vaines joies : *Ne gaudeas vanis!* J'ai dit le fondement, c'en est le comble. Il est au comble du bonheur, celui qui sait se réjouir et qui ne met pas sa joie à la merci d'autrui. ... Vous croyez que je vous retranche beaucoup de voluptés, quand je vous ôte les biens du hasard et les charmantes illusions de l'espérance. Tout au contraire, je veux que la vraie joie ne vous manque jamais. Les autres ne remplissent pas le cœur; elles ne font que dérider le front, à moins que vous n'estimiez que c'est être dans la joie que de rire!... Croyez-moi, c'est une chose sérieuse que la joie!» Voilà le vrai Stoïcisme. Il ne nous rend pas insensibles, il ne fait pas de nous, comme le dit Plutarque, des Lapithes de bronze et de diamant. Mais il veut que tout dépende de nous, et nos volontés, et nos désirs, et nos joies. On comprendra maintenant, je pense, ce que voulaient dire ces Stoïciens qui nous criaient : «Il faut extirper les passions de notre cœur, et si nous ne le pouvons qu'en nous arrachant le cœur, il faut nous l'arracher avec elles.» *

Nous venons de dire les conditions de la vertu; en voici les suites.

L'apathie nous assure la liberté, qui est à la fois le prix et le caractère de la vertu. Être libre, c'est ne faire que ce que la raison commande. Mais la passion est une force violente et tyrannique au point que les gens passionnés voient ce qui est bon et ce qui leur est utile, mais font le contraire, emportés par la passion comme par un cheval fougueux et sans frein. «C'est le propre d'un animal raisonnable et libre, dit Chrysippe, de faire usage de la raison en toute circonstance et de se laisser gouverner par elle seule. Mais souvent il la méprise, parce qu'il est entraîné par quelque mouvement

* Diog., VII, chap. 1, §. 116. — Plut., Vertu mor., chap. 9. — Arr. Ent. d'Épict., III, 2. — Cl. Al. Str., VI, 12. — Sén., Ep., 23. — Saint-Aug., De Civ., I, chap. 8.

violent et insensé. Alors on entend l'homme passionné s'écrier : Je l'avais décidé autrement, mais la nature plus forte fait violence à mes conseils; ou bien : Malheureux que je suis! Où était alors ma raison ? Ce n'est pas cela que j'avais résolu; je voulais précisément le contraire[1]. » Le sage est seul libre; le vicieux est esclave. Comment serait libre, celui que domine la passion, qui veut ce que veut la concupiscence, ce que veut la colère, ce que veut l'avarice, ce que veut l'ambition, et qui sans cesse se plaint de n'être pas plus maître de son cœur que de la fortune. Se laisser maîtriser par la passion, c'est s'engager à tout ce qui peut la servir ou l'entraver; c'est s'assujettir à la fortune et aux hommes; c'est être à tout le monde et à toute chose, excepté à soi. La plus grande misère de l'homme passionné est d'être esclave non-seulement de sa passion, mais de toutes celles des gens qui peuvent ou l'aider ou la contrarier. Plus il tient à assurer le succès de ses vœux, plus il étend son esclavage et ses liens. Pour pouvoir faire ce qu'il veut, il faut qu'il fasse mille choses qu'il ne veut pas; pour se mettre à l'aise, il se met à la gène. Il est sans cesse forcé de se faire violence

1. Ces vers d'Euripide et de Ménandre, cités par Chrysippe, ont été imités et surpassés par Ovide : « Une force inconnue et irrésistible m'entraîne. La passion me conseille une chose et la raison une autre; je vois le bien et je l'approuve; c'est au mal que je cède. »

Sed trahit invitam nova vis; aliudque cupido
Mens aliud suadet : video meliora proboque;
Deteriora sequor. (Mét., VII, v. 19.)

Et Térence a dit encore mieux, je crois, en parlant de l'impuissance morale à laquelle la passion nous réduit : « Ah! quelle indignité! je le vois bien, elle n'est qu'une perfide, et moi qu'un lâche et qu'un misérable. J'en rougis et pourtant je brûle d'amour : je sens, je sais, je vois que je péris. »

. . . . *O indignum facinus! nunc ego et*
Illam sceleratam esse, et me miserum sentio :
Et tædet et amore ardeo; et prudens, sciens,
Videns vivusque pereo. (Eunuque, I, sc. 2.)

et de se déplaire[1], dans la crainte de déplaire aux autres et de perdre tout le fruit de ses misères. Mais celui qui n'a d'autre mobile que l'honnête, et d'autre maître que sa conscience, fait toujours ce qu'il veut, parce qu'il ne fait que ce que veut la raison. Qu'il déplaise à tout le monde, pourvu qu'il soit content de lui-même! qu'il perde tout, pourvu qu'il conserve la vertu qu'il a uniquement recherchée! Il n'est point déçu dans ses vœux. Il est au-dessus des hommes et du destin, qui ne sauraient nous ravir que ce qu'ils nous ont donné. S'il entre dans le palais d'un tyran, il est le seul, disait Zénon, qui en sortira libre comme il y est entré. Ramassé en lui-même, tout à lui et en lui, il est vraiment libre, et Jupiter même n'a point de pouvoir sur sa liberté. Ce n'est pas qu'à l'instar des Cyniques, il secoue tout joug et fuie toute obligation. Non, puisque la liberté n'est que la conformité de nos desseins avec la raison, le comble de la liberté doit être de s'assujettir au plus grand nombre possible de devoirs, et d'y porter une âme ferme et tranquille, en ne recherchant que le devoir même, accompli ou voulu.*

2° L'impassibilité a pour effet de rendre la vie uniforme et toujours égale à elle-même. Nous ne développerons pas ce point du Stoïcisme, mais il est une conséquence importante qui s'y rattache. Toutes les grandes philosophies antérieures n'avaient estimé que la vertu politique : les Stoïciens montrèrent que la vertu est de toutes les circonstances et de toutes les conditions, et qu'elle n'appartient pas plus au savant qu'à l'ignorant, au citoyen qu'à l'affranchi, au riche

1. Hécaton disait : Tu me demandes quel progrès j'ai fait? J'ai commencé à devenir ami de moi-même. (Sén., Ep., 6.)

* Diog., VII, 1, §. 121. — Stob., Ec., II, ch. 7, p. 171, 173. — Arr. Ent. d'Ép., I, ch. 1, §§. 12, 23, 24, 25; ch. 17, §§. 25, 26, 28; ch. 29, §§. 60, 61, 62; - II, chap. 1, §§. 27, 28; - III, 24, §§. 75, 76; - IV, chap. 1, §§. 8, 9, 10, 14, 17, 148, 149, 150, 151, 156, 157, 158; chap. 4, §§. 12, 23. — Plut., De Tranq., chap. 10. — Sén., Ep., 73.

qu'au pauvre, au maître qu'à l'esclave. Ils exprimaient cette vérité par deux images, que l'on rencontre souvent chez les philosophes gréco-romains. « Le sage, disait Ariston, ressemble à un bon acteur qui, soit qu'il ait à jouer le rôle d'Agamemnon, soit qu'il soit chargé de celui de Thersite, remplit également bien son personnage. La vie n'a par elle-même aucune fin déterminée, disait Hérillus; mais la fin, au moins quant à son objet, varie avec les circonstances, comme le même airain peut devenir une statue d'Alexandre ou de Socrate. » C'est que l'aspect et non la fin de la vie humaine peut changer : celui qui s'évertue à ne se conformer en toute chose qu'à la raison, vit dans la richesse comme dans la pauvreté[1], dans le pouvoir comme dans l'obéissance, empereur comme simple citoyen. Prêt à descendre ou à monter, il agit simplement et naturellement, à quelque place qu'on le mette. Pauvre, il ne rougira pas de gagner sa vie du travail de ses mains, comme Cléanthe; esclave, il montrera, comme Diogène et comme Persée, qu'il n'y a point d'esclavage pour une âme libre, et il honorera la plus vile des conditions au lieu d'en être avili. Son emploi s'étend à toutes les situations et à tous les accidents de la vie, parce qu'il ne considère que la vertu elle-même, et non la matière de la vertu. Vous croyez qu'il est accablé de ses maux et de ses souffrances: il en fait usage; ce qui paraît mettre obstacle à son action, lui devient une action nouvelle, en exerçant sa patience et sa force. Croyez-vous donc que ce ne soit rien faire, par exemple, que d'être malade avec sagesse et résignation? La mort elle-même, je dis la mort la plus obscure et la plus

1. On trouve plusieurs fois dans Sénèque une idée analogue à celle du verset: « Heureux les pauvres d'esprit. » En voici l'origine. Zénon répétait souvent, nous dit Diogène, ces vers d'Euripide : « Il avait de grandes richesses; mais il ne s'enorgueillissait pas de son bonheur, et il n'avait pas des sentiments plus hauts que s'il eût été pauvre. »

inutile au monde, devient un acte de vertu, si vous savez mourir avec courage et sans vous plaindre, et, selon, la forte expression d'Epictète, si vous mourez divinement. La sagesse est comme la baguette de Mercure qui changeait en or tout ce qu'elle touchait : elle convertit et transforme toutes choses dans l'or pur de la vertu.*

Enfin (et c'est la plus belle conséquence de l'impassibilité stoïque), la vertu nous apprend à supporter doucement les hommes. Celui qui s'est dégagé des passions et qui n'aime que le bien, n'est ennemi de personne, parce qu'il n'est donné à personne de lui nuire ou de lui faire obstacle. Car d'où viennent la colère, l'envie, la jalousie, la haine et tous ces sentiments bas et cruels qui désolent l'humanité? Ils viennent de ce que, nous attachant à ces vains biens qui dépendent des hommes et que tous ne peuvent posséder également, nous nous imaginons que les autres nous font tort, quand ils nous les ravissent ou qu'ils nous empêchent de les atteindre. Ceux qui sont en proie à ces opinions sont nécessairement ennemis les uns des autres, ou sur le point de le devenir. Car leurs décrets et leurs vœux sont hostiles et peuvent à chaque moment les mettre aux prises, quoique leurs cœurs soient actuellement remplis d'affections douces et bienveillantes. « Voici, dit Epictète, un père qui paraît adorer son fils, qui l'a nourri, qui l'a veillé dans ses maladies avec la dernière tendresse. Mettez entre eux une belle jeune fille dont s'amourachent et le vieillard et le jeune homme, et vous verrez comme ils s'aiment : ils voudraient l'un et l'autre se voir morts. C'est que ce qu'il estime un bien, est pour l'homme frère, père, patrie et Dieu. » Voilà dans quel sens les Stoïciens disaient que le vicieux ou l'insensé est un être

* Diog., VII, 2, §. 160; 3, §. 165. — Arr. Ent. d'Ép., III, ch. 20. — Sénèq., Ep., 78.

sauvage, féroce, nuisible, ennemi des lois et tyrannique; non qu'il soit tel actuellement et toujours; mais il est tellement disposé, qu'il commettra des actes d'injustice, de violence, de tyrannie et de cruauté, si l'ocassion l'y invite. Le sage au contraire est doux et facile d'humeur. Comme Socrate disait : « Anytus et Mélitus peuvent me tuer, mais ils ne sauraient me nuire », le sage doit se dire à lui-même et se pénétrer de cette pensée, qu'on peut bien l'injurier, le calomnier, le dépouiller, le frapper ou le tuer, mais que son bien propre est au-dessus de toutes les violences et de toutes les atteintes. Que s'il vient à s'irriter, qu'il sache que c'est de sa fausse imagination et non d'autrui que lui vient tout le mal. D'un autre côté celui qui fait du mal aux autres est plus digne de pitié que de colère. Il croit faire tort aux autres, et c'est à lui-même qu'il nuit en perdant le seul bien de l'homme qui est la vertu, et en tombant dans le vice. Pourquoi le sage en voudrait il à celui qui l'outrage? L'insulte ne monte pas jusqu'à lui, et retombe avec toute sa honte sur celui qui l'a faite. Il est vrai, qu'à une insulte inaccoutumée le sage ressentira un de ces premiers mouvements, dont personne ne saurait se garder. Mais il ne s'y abandonnera pas jusqu'à la haine et à la vengeance. Tandis que Diogène de Babylone dissertait sur la colère, un jeune insolent lui cracha au visage : « Je ne suis pas en colère, lui dit doucement le philosophe; j'hésite seulement et je me demande si je ne devrais pas me fâcher. » Il y a sans doute dans cette mansuétude et cette compassion du sage pour l'insensé une légère pointe de mépris. Mais ce serait méconnaître le Stoïcisme de ne voir que de l'orgueil et de la hauteur dans sa tolérance. Car d'abord le Stoïcisme proscrit la sarcasme et l'ironie, par lesquels l'honnête homme se venge quelquefois de la sotte méchanceté de ses ennemis. En second lieu nulle philosophie ne tint plus de compte de la bienveillance

et de l'amour que l'homme doit à l'homme : c'est ce que nous allons voir dans la politique stoïcienne.*

Quoique le sage se suffise à lui-même, il ne saurait vivre ni développer sa vertu que dans la société. Il faut donc connaître ce milieu dans lequel l'homme s'agite, pour savoir tout ce qu'il peut et doit être.

Ce n'est pas le penchant à s'unir qui constitue la société, quoiqu'il l'aide beaucoup à se former; elle repose essentiellement sur la justice ou sur la loi, et la loi ou la justice existe non par institution, mais par elle-même et naturellement. Mais qu'est-ce que la loi? C'est la droite raison qui commande et qui défend. « La loi, disait Chrysippe, est la reine de toutes les choses divines et humaines; il faut qu'elle soit l'arbitre du bien et du mal, la règle du juste et de l'injuste, la souveraine et la maîtresse des animaux sociables par nature; il faut qu'elle commande ce qui doit être fait, et qu'elle défende le contraire. » Cette droite raison est partout répandue; elle anime et gouverne invisiblement la masse des choses inanimées; elle se communique à l'intelligence de l'homme et aux intelligences célestes; mais elle ne subsiste primitivement que dans Jupiter qui, par elle, ordonne et gouverne le monde. « On ne peut trouver un autre principe de la justice, disait Chrysippe, que Jupiter ou la nature première et universelle. Et l'on ne doit pas dire seulement avec Orphée, que la justice est assise à la droite de Jupiter : il est lui-même le droit et le juste; il est la plus antique comme la plus parfaite des lois. » Pour mieux dire, il est la seule loi véritable, et il n'y a que le vulgaire ou les insensés qui regardent comme des lois les ordonnances de Lycurgue, de Solon ou de Clisthène. Ce sont de fausses lois instituées

* Stob., Ecl., II, ch. 7, 205, 226, 228. — Arr. Ent. d'Épict., II, ch. 22, §§. 24, 26, 27, 28, 29, 30, 37; chap. 23, §§. 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16. — Plut. cont. les St., ch. 16. — Sén., De Const., ch. 14, 16, 19; De ira, III, 38.

par les hommes. Il n'y a qu'un seul droit, comme il n'y a qu'une raison universelle, à laquelle tous les êtres intelligents participent. « Ceux qui ont reçu la raison en partage, disaient les Stoïciens, sont capables de droite raison; donc ils sont capables de loi. Or, tous les hommes possèdent la raison qui est une dans son principe; donc tous les hommes sont capables de loi et de la même loi. » Et cette loi est nécessairement bonne, juste et souveraine, puisqu'elle est la raison même de Dieu, qui est maître de tout et d'où procèdent la convenance, l'harmonie, l'ordre et le salut de l'univers.

Si la loi n'est que la droite raison, elle n'existe que pour les êtres raisonnables : d'où il suit qu'il n'y a aucun droit naturel entre les hommes et les bêtes. Mais il en existe un entre les hommes, et nul ne peut le violer sans crime et sans abjurer la nature, puisque tous participent à la raison. Or, c'est cette participation, cette sorte de parenté rationnelle, qui est le fondement de la justice et de la communauté sociale. Il y a plus : le même droit unit les hommes et les dieux, puisqu'ils ont une origine et une nature communes. Il les rattache les uns et les autres au principe de l'être et de la vérité, à Jupiter d'où émanent toute justice et toute raison. Que si c'est la communauté de droit qui constitue l'État, il n'y a donc qu'un seul État, comme il n'y a qu'une loi universelle : c'est le monde, république des hommes et des dieux. « Il n'y a pas plus d'États distingués par nature, disait Ariston, qu'il n'y a naturellement de maisons, d'héritages ou de boutiques de serruriers et de chirurgiens. » Donc tous les États de la terre ne le sont que de nom; le monde seul l'est de fait et de droit. Aussi les Stoïciens ne regardaient-ils pas comme des magistrats ceux qui ne doivent leurs titres et leur autorité qu'aux suffrages du sort ou de la foule. Le seul législateur, le seul magistrat, le seul

juge, le seul souverain légitime est le sage. De là ce paradoxe que le sage seul est libre et citoyen, tandis que les insensés ne sont que des exilés, des étrangers et des esclaves. Il y a un grand sens sous ces étranges paroles. Celui qui viole la loi de la grande patrie, devient par cela même, autant qu'il est en lui, étranger à cette patrie commune; il en sort et s'en exile par sa volonté qui se sépare de la loi. Mais celui qui obéit à Jupiter, ne saurait être banni de sa patrie qui est le monde ou, pour mieux dire, la raison universelle. De même il serait encore libre au milieu des fers et de la servitude, parce que la suprême liberté est d'obéir à la raison. Mais celui-là est le dernier des esclaves, fût-il inscrit sur les rôles des citoyens d'Athènes ou de Sparte, fût-il noble, fût-il magistrat, fût-il roi, qui, se dérobant à la loi de la vérité, se soumet à la tyrannie du corps et des passions. *

Ce n'est point là, si l'on veut, de la politique; mais c'est de la morale la plus haute. En ne reconnaissant de vraie loi que la raison universelle, de vraie république que le monde, de vrai citoyen que celui qui se conforme à la loi divine, d'homme vraiment libre que celui qui s'est émancipé des sens par la vertu, le Stoïcisme a proclamé le premier l'égalité naturelle des hommes, l'unité du genre humain, la fraternité qui nous unit tous dans une même famille, et la céleste dignité de notre nature. Permis à Plutarque de tourner en ridicule cette cité universelle, « dont les astres sont citoyens et magistrats, le soleil consul, Lucifer prytane ou astynôme! » Pour nous, qui nous inquiétons peu de cette singulière théogonie, nous trouvons dans cette fiction une haute pensée philosophique, l'idée de la société des esprits, dont Dieu est le père et le souverain. Et quand nous voyons que le

* Diog., VII, 1, §§. 128, 129. — Porp., De l'abst., III, ch. 20. — Cic., Des Fins, III, 19, 20, 21; IV, 5.

Stoïcisme admettait dans cette cité supérieure ces esclaves si méprisés des anciens, nous oublions volontiers ses imaginations antiphysiques, pour saluer la première apparition du droit et de l'humanité. Or, le Stoïcisme a non-seulement posé en principe l'égalité de tous les hommes, il en a tiré une conclusion immédiate contre l'institution de l'esclavage. « Il y a, dit Zénon, tel esclavage qui vient de la conquête, et tel autre qui vient d'un achat : à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais. » Ainsi non-seulement l'esclave peut être infiniment supérieur par la vertu à l'être vil et superbe qui se dit son maître ; mais encore c'est une chose horrible, selon la nature, qu'un homme en possède un autre. Il faut savoir gré à Zénon de sa hardiesse, parce qu'il n'est pas rare que tel qui professe hautement l'égalité morale des hommes devant Dieu, hésite à professer leur égalité naturelle et civile, remettant à une autre vie la justice, qu'il n'a point le cœur de réclamer et de défendre en celle-ci.*

Nous ne possédons malheureusement que fort peu de chose sur la vertu que les Stoïciens appelaient sociabilité. Essayons toutefois d'en retrouver quelques traits dans les textes trop rares, qui sont arrivés jusqu'à nous. « L'amour, disait Zénon, est le Dieu qui opère le salut de la cité.» Aussi n'y a-t-il rien de plus malfaisant, selon Cléanthe, que la calomnie qui, trompant sourdement celui qu'elle persuade, lui inspire de la haine contre un innocent et sème la discorde entre des êtres naturellement amis. Cet amour commence à l'affection des pères et des mères pour leurs enfants, il s'étend de la famille à la bourgade, de la bourgade à la cité, de la cité à la nation, jusqu'à ce qu'il devienne l'amour sacré du monde et qu'un homme, par cela seul qu'il est

* Diog., VII, 1, §§. 88, 122, 123. — Stob., Fl., XLIV, 12. — Cic., Acad., liv. I, chap. 45.

homme, ne soit plus étranger à un autre homme. «Voulez-vous, nous dit le dernier des Stoïciens, le commentateur d'Épictète, voulez-vous connaître vos devoirs envers vos concitoyens ? Considérez vos relations avec eux. Car si la cité est la mère commune et représente en même temps le père et la mère, il est constant par cela-même qu'il y a entre les citoyens une certaine fraternité. Vous devez donc vous conduire avec vos concitoyens comme avec des frères. Ce n'est pas assez de les instruire et de les moraliser, vous devez veiller à ce qu'ils ne manquent pas des choses nécessaires. C'est à vous de tenir lieu de père aux orphelins et aux veuves nécessiteuses.... Il y a aussi certains rapports naturels entre vous et les étrangers qui viennent à vous sous la protection de Dieu, qui a établi l'hospitalité. Il faut s'acquitter des devoirs qui dérivent de ces rapports, tant à cause de Dieu qui en est le gardien, que pour augmenter notre humanité, qui ne doit pas seulement tenir compte des rapports nécessaires dérivant de la parenté et du sang, mais qui doit encore s'étendre à tout le genre humain. » Chose singulière ! Simplicius a une idée moins nette et moins claire de l'humanité que l'auteur du *De officiis* et du *De finibus*. Il semble n'admettre qu'avec des restrictions et comme surérogatoire la fraternité humaine que Cicéron exprime si bien par les simples mots : *Caritas generis humani*. Voilà ce que c'est que d'avoir perdu sa vie à discuter, comme tous les Alexandrins, des questions insolubles sur les dieux et sur les démons. [1]

1. La théorie de la loi et de la cité universelles a été donné par quelques modernes comme appartenant surtout à Cicéron et aux Stoïciens postérieurs. C'est une des plus graves erreurs historiques. Quand je n'aurais pas les témoignages de Plutarque, de Clément d'Alexandrie, de Philon et de bien d'autres qui attribuent cette théorie au Stoïcisme en général, je saurais par Cicéron même que c'est là une théorie toute stoïcienne. Dans les Lois, il avoue qu'il expose les idées du Portique. Dans les traités des Fins, des Devoirs, de la Nature des Dieux et

Mais en voyant l'opposition éternelle que les Stoïciens mettaient entre les sages et les fous, ne pourrait-on pas croire que cette solidarité n'existe qu'entre les sages? Les sages, répétaient-ils à satiété, sont seuls amis entre eux, par ce que leurs dogmes s'accordent sur les biens et sur les choses de la vie. Il n'y a entre les insensés que des liaisons et des commerces formés par certaines nécessités fortuites ou par des opinions fausses. Incapables de constance et de fidélité, ils ont de plus sur les biens et sur les maux des pensées qui sont toujours sur le point de les mettre aux mains. Ils sont donc les uns pour les autres des étrangers et des ennemis, tandis qu'il y a amitié et parenté entre les sages, lors même qu'ils ne se connaissent pas. Mais de ce qu'il y a entre les fous des germes perpétuels de discorde et d'hostilité, il ne s'ensuit pas qu'ils soient actuellement ennemis, et moins encore, que les sages doivent les haïr et les traiter en étrangers. La nature et la raison veulent que l'homme soit ami de l'homme, et qu'il désire en être aimé. Le sage pour cultiver cette bienveillance et cette philanthropie naturelle cherchera à rendre service au plus grand nombre possible de ses semblables, et s'il le peut, à tous et à chacun. S'il est simple particulier, il sera toujours prêt à aider les autres de sa bourse, de son influence, de son esprit et de ses conseils; il les instruira par sa parole et par des livres. S'il est homme politique, il fera des lois, il mettra la concorde et la paix dans l'État. S'il est puissant, il aspirera comme Hercule et Bacchus, à travailler à la défense et au salut du genre humain. Se dévouer au bien de l'humanité, telle est la fonction du sage: c'est là aussi sa félicité. Car si

dans les Académiques, il donne cette théorie non pour sienne, mais comme appartenant à Zénon et à Chrysippe. J'en dis autant de Sénèque et d'Épictète qui en parlent toujours comme d'une chose reconnue. Et n'est-il pas question de la loi unique et universelle dans l'hymne même de Cléanthe?

l'on se nuit en nuisant aux autres, on est utile à soi-même en servant le prochain, et l'on en retire une utilité égale au bien que l'on fait. Il est incontestable, que le sage des Stoïciens doit aux autres non-seulement la justice, mais encore la bienveillance et l'amour. La sociabilité consiste en effet dans la justice et dans la bonté que le Stoïcisme ne sépare jamais. Je vous enseignerai, disait Hécaton, un philtre sans incantation, sans drogue et sans charme: Voulez-vous être aimé, aimez le premier. Que si l'on objecte que les Stoïciens proscrivaient la pitié, je répondrai qu'ils en recommandaient vivement les actes, en repoussant l'infirmité de la passion. Si l'on dit qu'ils rejetaient la clémence comme une faiblesse d'âme qui simule la bonté, je répondrai qu'ils parlaient alors en législateurs et en juges, et que le législateur et le juge ignorent la clémence et ne connaissent que la justice.*

Voici d'ailleurs quelques discussions de casuistique, où l'on peut voir l'esprit même du Stoïcisme. Pendant une famine, un honnête homme, qui vient d'acheter du blé à l'étranger, sait qu'un convoi considérable est sur le point d'arriver: est-il tenu de le déclarer à ses concitoyens? «Non, disait Diogène de Babylone avec la probité vulgaire. J'ai le droit de me taire pour vendre mon blé à meilleur prix. — Que dis-tu, répondait la morale par la bouche d'Antipater? Toi qui dois faire du bien aux hommes, toi qui, selon les principes et les lois de la nature, dois agir, comme si l'utilité générale était ta propre utilité, tu cacheras aux hommes ce qu'il leur importe de savoir pour spéculer sur leur ignorance et t'enrichir de leur misère. — Mais, répliquait Diogène, il ne m'est pas obligatoire de vous dire tout ce qu'il vous serait avantageux

* Diog., VII, 1, §§. 122, 123, 124. — Stob., Ecl., II, chap. VII, p. 108, 184, 186, 192, 204, 210, 211, 220, 222, 226, 228, 240;- Flor., VI, 37; XLVI, 50. — Plut. cont. les St., chap. 12, 16, 17, 18; Not. Com., 22. — Cic., Des Fins, III, 22. — Sén., Ep., 6; De Tranq., ch. 3.

d'entendre. — Si, répartait Antipater; tu le dois, si toutefois tu te souviens de la société naturelle qui unit tous les hommes.» Généralisez cette discussion. Est-il ou non permis de tromper, même par son silence, sur la valeur des objets que l'on met en vente? La prudence vulgaire et Diogène répondent: Je fais afficher la vente d'un objet parce qu'il ne me plaît pas; vous l'achetez parce qu'il vous plaît. Où est la fraude du vendeur, quand l'acheteur peut juger lui-même de l'objet? Il faudrait être insensé pour déprécier soi-même sa marchandise. Quoi donc! objecte Antipater. Qu'est-ce autre chose, cela, que de ne pas montrer son chemin au voyageur égaré? Ce que les Athéniens maudissaient par de solennelles exécrations. C'est pis encore: Vous induisez sciemmment votre prochain en erreur, afin de profiter de son ignorance. Qu'importe que vous trompiez par votre silence ou par vos discours? La loi de la société humaine n'en est pas moins rompue. — C'est donc le principe de l'humanité qui doit corriger et compléter celui de la justice. Il n'y a de société véritable, que si la charité mutuelle prévaut assez sur l'égoïsme pour exterminer de nos relations commerciales ou autres, toutes ces habiletés permises, qui ne sont au fond que des fraudes et que des piéges tendus à la bonne foi d'autrui.*

Il nous reste à exposer la théologie des Stoïciens qui fait le lien et l'unité de toutes leurs doctrines morales, et qu'à leur exemple nous avons toujours supposée jusqu'ici sans jamais l'expliquer. Les principaux dogmes en sont contenus dans l'hymne de Cléanthe à Jupiter : nous le donnerons ici mot à mot:

«Le plus glorieux des immortels, être qu'on adore sous mille noms, être éternellement tout-puissant, maître de la nature, toi qui gouvernes avec loi toutes choses, ô Jupiter, salut! C'est le devoir de tout mortel de te prier. Car c'est de

* Cic., Des Dev., III, chap. 13 et suiv.

toi que nous sommes nés, et que nous tenons le don de la parole, seuls entre tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre. C'est pourquoi je t'adresserai mes hymnes et je ne cesserai de chanter ton pouvoir. Ce monde immense qui roule autour de la terre te suit où tu le conduis, et se soumet docilement à tes ordres. C'est que tu tiens dans tes invincibles mains la foudre, ton ministre enflammé, au double trait, la foudre animée d'une vie immortelle. Tout dans la nature frissonne à ses coups. Par elle tu diriges la raison universelle, qui circule dans tous les êtres et se mêle aux grands comme aux petits luminaires du ciel. Tant, ô roi suprême, ton empire est grand et universel! Rien ne se fait sans toi sur la terre, ô Dieu, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer, hors les crimes que les méchants commettent dans leur folie. Par toi ce qui est excessif, rentre dans la mesure, la confusion devient ordre, et la discorde, harmonie. Ainsi tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas, qu'il s'établit dans le tout une loi unique, éternelle, que les méchants seuls abandonnent et méprisent. Les malheureux! Ils désirent sans fin le bonheur, et ils ne voient ni n'entendent la loi commune de Dieu, qui leur procurerait une vie heureuse avec l'intelligence, s'ils voulaient l'écouter. Ils se précipitent sans souci de l'honnête, chacun vers l'objet qui l'attire. Ceux-ci se passionnent pour la possession disputée de la gloire; d'autres courent à des gains sordides; beaucoup s'abandonnent à la mollesse et aux voluptés du corps. Mais ô Jupiter, auteur de tous les biens, toi à qui la foudre et les nuages obéissent, retire les hommes de cette funeste ignorance; dissipe cette erreur de leur âme, ô Père; et donne-leur de trouver cette sagesse qui te guide et par qui tu gouvernes l'univers avec justice, afin que glorifiés nous puissions te glorifier à notre tour, chantant sans fin tes ouvrages, comme il convient à l'être faible

et mortel. Il n'est pas de plus grand bien et pour les hommes et pour les dieux, que de célébrer éternellement par de dignes accents la loi commune de tous les êtres.»

On voit déjà dans cet hymne les deux principaux dogmes théologiques du Stoïcisme, l'unité de Dieu et son universelle providence.

Il n'y a qu'un seul Dieu, auteur et père du Grand-Tout, soit que tous les immortels, adorés par les hommes, ne soient qu'un même être sous des noms divers, soit qu'on les considère comme des émanations du Dieu premier. Les Stoïciens flottaient entre ces deux interprétations de l'ancienne théologie. Il n'existe à proprement parler, disaient-ils, ni Apollon, ni Minerve, ni Vesta, ni Junon : il n'existe qu'un seul Dieu, sans nom, sans forme, mais qui fait toutes choses, et qui prend différents noms selon les effets de sa puissance. On l'appelle Dios et Zên, parce que tout se fait par lui, et qu'il est le père de la vie universelle; Athênê, parce que sa principale action est dans l'Éther; Hêra, parce qu'il domine dans l'air; Poseidôn, parce qu'il tient l'empire des eaux; Démêter, parce que toutes choses naissent de la terre et y retournent. On comprend de reste qu'une pareille explication du polythéisme n'en est que la suppression. Malheureusement les Stoïciens ne s'en tinrent pas là : en réduisant les divinités de l'Olympe à de pures dénominations, ils se séparaient de Socrate, de Platon, d'Aristote et de tous leurs devanciers; ils s'en rapprochèrent par une hypothèse qui rend aux dieux vulgaires une ombre de réalité. La terre, le soleil, la lune et tous les astres sont gouvernés par des âmes, émanations de l'âme universelle. Seulement ces dieux ne sont pas impérissables, ils ne sont que les œuvres les plus sublimes du Premier Être, comme Platon l'avait déjà dit. Mais tandis que Platon affirmait qu'ils sont immortels et indestructibles, non par essence, mais par la volonté de leur

père, les Stoïciens les condamnaient à périr avec le monde. «Lorsque arrivera la conflagration ou l'anéantissement de l'univers, disait Chrysippe, il ne subsistera plus que Jupiter, vivant seul à seul avec la providence ou avec ses pensées.» J'aimerais que le Stoïcisme eût laissé là ces dieux précaires, auxquels il n'accordait même pas le privilége de l'immortalité. Car n'eût-il pas été plus sage et plus simple d'abandonner le polythéisme à la destruction qui le menaçait, que de chercher par de bizarres et subtiles explications à soutenir cette religion vieillie et décrépite. Quoi qu'il en soit, nulle philosophie ne l'a théoriquement plus dégradée et plus anéantie.*

Dieu n'est pas autre chose que le Logos ou que la Raison même. Il est la cause des causes, parce qu'il est la raison des raisons; et si les causes ont en lui leur origine et leur ordre nécessaire, c'est que sa pensée contient les raisons génératrices des choses. La providence et le destin s'identifient par ce côté. Qu'est-ce en effet que le destin? Sinon l'enchaînement immuable des causes et des effets, qui a son principe dans la pensée divine. De plus, comme la puissance et la raison de Dieu circulent dans la masse du monde qu'elles gouvernent et qu'elles vivifient, Dieu se confond avec la nature. Nature, destin, providence ne sont donc que trois termes divers pour exprimer une même idée, l'idée de cette force première et intelligente, qui se développe avec un ordre inflexible dans la production et le gouvernement de l'univers. Voilà pourquoi vivre selon la nature, c'est vivre selon la raison ou selon Dieu. Voilà pourquoi l'on a droit de dire qu'il n'y a pas de vrai bien en dehors de la nature, et qu'elle est la plus ancienne, la plus sainte, la plus divine des lois et des religions. Il y a plus : si la loi, par cela même

* Diog., VII, 1, §§. 135, 138, 147, 151. — Plut., Des op. des phil., ch. 7, 27, 28; cont. les St., 38, 39, 47; Not. Com., 31, 37.

qu'elle est conforme à la nature, n'est que l'expression de la pensée éternelle, la vérité et la vertu[1] doivent être les mêmes pour l'homme que pour Dieu.

Rien donc ne se fait dans la nature qu'en vertu de la raison universelle, et l'on ne saurait concevoir une plus belle économie que celle du monde, gouvernement et cité de Jupiter. On objectait en vain l'existence du mal à cet optimisme des Stoïciens. C'est une erreur, répondait Chrysippe, de s'imaginer que le bien aurait pu exister sans le mal : il faut qu'ils subsistent ensemble opposés l'un à l'autre et comme appuyés sur leur mutuel contraste. Il y a et il devait y avoir beaucoup de nécessité dans les choses. Le mal ne vient point de la volonté première de Dieu : il est la conséquence et comme un accompagnement fatal de son œuvre ; il est né par concomitance. Dieu a voulu que nous soyons justes, courageux, tempérants et sages ; mais il fallait par un accompagnement fatal qu'il nous fût possible d'être injustes, intempérants, lâches et insensés. Non, il n'était ni possible, ni même bon d'ôter les vices de l'univers. Non, la providence n'a pas eu le mal en vue. Il est vrai que rien n'arrive sans sa permission et contre sa volonté. Mais il ne s'ensuit aucunement que Dieu soit l'auteur des vices et des crimes. Comme la loi n'est pas la cause des délits, Dieu ne l'est point de l'impiété : le mal ne sort que du cœur du méchant, et le méchant est libre comme l'homme de bien. Il ne doit donc s'en prendre qu'à lui-même de la perversité qui fait sa perte. C'est vainement qu'il accuse le destin et qu'il se réfugie dans la fatalité comme dans un asile inviolable. « Les mortels accusent les dieux, dit Jupiter dans Homère. C'est nous, à les entendre, qui leur envoyons les maux qui les accablent. Insensés !

1. Mettez *justice* à la place de vertu, et cette phrase que St Clément reproche aux Stoïciens, me paraît d'une incontestable vérité.

que ne s'accusent-ils eux-mêmes ? Ils périssent victimes de leur propre folie.*

Voici les conclusions que les Stoïciens tiraient de leur théorie de la providence. 1° Puisque la loi n'est que la raison même de Dieu, toute action vertueuse est un acte de piété, toute action vicieuse une impiété. 2° Puisque tout est bien dans la cité de Jupiter, c'est une nécessité que le sage se résigne doucement aux événements.

Il est clair qu'il y a de l'impiété à violer la volonté de Dieu, de la piété à s'y conformer. Les Stoïciens ne séparaient pas l'idée de la vertu de celle de Dieu, et l'on voit par certaines définitions de Chrysippe et de Sphérus, conservées par Cicéron, que la vertu implique toujours l'obéissance et la conformité à la loi souveraine ou divine. Qu'est-ce, par exemple, que le courage ? C'est une soumission virile et pleine de confiance à la loi suprême, dans les choses que l'homme doit braver ou supporter. Mais à quoi bon chercher ici curieusement et péniblement la pensée des Stoïciens dans les débris presque insignifiants qui nous en restent, lorsque nous avons le commentaire aussi expressif que fidèle du sage Antonin ? « Faire une injustice, dit-il, c'est être impie ; car la nature universelle ayant créé les êtres raisonnables les uns pour les autres, afin qu'ils se prêtent de mutuels secours sans jamais se nuire, celui qui désobéit à cette volonté de la nature, offense certainement la plus ancienne des déesses. De même celui qui recherche les voluptés comme des biens, et qui fuit les douleurs comme des maux, est impie ; car il est impossible qu'un tel homme n'accuse pas la commune nature d'avoir fait un injuste partage aux méchants et aux bons, puisqu'il arrive souvent que

* Diog., VII, 1, §§. 138, 139, 147, 148, 156. — Plut. cont. les St., ch. 14, 15, 18, 32, 33, 34, 35, 36, 37 ; - Not. Com.. 14, 32, 33. — Cléanth., cité dans le Man. d'Épict. — Arr. Ent. d'Ép., II, ch. 6. — Thémist., Dis., II. — Aulu-Gelle, VI, ch. 2.

les méchants nagent dans les plaisirs et vivent dans l'abondance de toutes choses, tandis que les bons éprouvent la douleur et tous les accidents qui la font naître. D'ailleurs celui qui redoute les douleurs craint une chose que l'ordre du monde lui destine un jour, ce qui est déjà une impiété; et celui qui court sans cesse après les plaisirs des sens, ne s'abstiendra pas au besoin d'une injustice, ce qui est une impiété manifeste. Or il faut que celui qui veut se conformer à la nature, regarde comme indifférentes[1] les choses que la nature distribue indistinctement et sans égard au vice et à la vertu. Tout homme donc qui ne reçoit pas également les plaisirs et les peines, la mort et la vie, la gloire et l'ignominie est sans aucun doute impie ou porté à le devenir.» Les sages identifient donc leur volonté avec celle de Dieu; et c'est pourquoi ils sont sur cette terre comme des esprits célestes, dans lesquels Dieu même réside : bien différents en cela des méchants, qui sont athées[2], soit qu'ils aillent jusqu'à

1. Épictète et Marc-Aurèle connaissaient probablement mieux que nous le Stoïcisme : aussi ne me lassé-je pas de les citer pour expliquer la doctrine primitive. Voyez le rapport admirable de la théorie de l'indifférent et de celle de la providence ou de la piété. « S'il y a des dieux, dit Marc-Aurèle, ils ont pris soin des affaires humaines; et ils ont mis dans l'homme tout ce qu'il fallait pour qu'il ne tombât pas dans de véritables maux : car si dans tout le reste il y avait un vrai mal, les dieux y auraient pourvu, et nous auraient donné les moyens de nous en garantir. Mais ce qui ne peut rendre l'homme pire qu'il n'est, comment pourrait-il rendre la vie de l'homme plus malheureuse? En effet, si la nature, qui gouverne le monde, avait souffert ce désordre, ce serait donc ou parce qu'elle aurait ignoré que ce fût un désordre, ou parce que, l'ayant su, elle n'aurait pu le prévenir ni le rectifier. Or, on ne peut pas penser qu'elle ait fait par ignorance ou par faiblesse une si grande bévue que de laisser tomber indistinctement les biens et les maux sur les bons et sur les méchants. Et puisque la mort et la vie, l'honneur et l'opprobre, la douleur et le plaisir, les richesses et la pauvreté, que toutes les choses, dis-je, qui de leur nature ne sont ni honnêtes ni honteuses, arrivent également aux bons et aux méchants, il s'ensuit que ce ne sont ni de véritables maux ni de véritables biens. » Les Stoïciens avaient raison : la piété et la vertu sont la même chose, à une condition : qu'on juge de la piété par la vertu, et non de la vertu par ce qui parait la piété.

2. Sans Dieu, privés de Dieu.

ne compter Dieu pour rien, soit que les dispositions de leurs cœurs les mettent en opposition avec lui. Le sage est le seul prêtre, le seul vrai ministre de Dieu, le seul, qui sache l'honorer comme il convient à sa perfection. Car il n'y a point de culte en dehors de la vertu, et même elle est le seul culte qui soit dû essentiellement à la divinité. Aussi Zénon ne voulait pas qu'on bâtit des temples ou qu'on élevât des statues au maître de l'univers. Que sont pour cet être immense les ouvrages des mains de l'homme? Ce qui n'est pas d'un grand prix, disait Zénon, ne saurait être sacré. Or de quel prix sont les ouvrages des artisans et de ceux qui exercent les plus vils métiers? Il serait ridicule, ajoutait-il, que ce qui n'est que le jouet des dieux pût faire un Dieu, et qu'un Dieu fût le produit d'un art d'enfant.» Les seules images qui soient dignes de Dieu sont les vertus, et les seuls temples qui lui conviennent, l'univers et le cœur du juste, *et Cœlum et Virtus*. Voulez-vous donc l'honorer et vous attirer ses faveurs par vos hommages? Soyez justes, humains et bienfaisants. Car quoi de plus insensé que de demander aux dieux qu'ils soient bons pour nous, lorsqu'au lieu de nous entr'aider, nous nous délaissons les uns les autres dans nos besoins et nos détresses.*

Quoique la piété consiste essentiellement dans la vertu en général, il y a pourtant une vertu particulière, qui se rattache à la foi dans la providence : c'est la résignation. Puisque Dieu fait bien ce qu'il fait, il ne faut pas demander qu'il s'accommode à nos vues et à nos caprices, ni qu'il veuille ce que nous voulons, mais vouloir ce qu'il veut et nous accommoder à ses éternels décrets. Si nous venons à perdre

* Diog., VII, 1, §§. 33, 119. — Stob., Ecl., II, chap. 7, 122-124, 216-218. — Plut cont. Stoïques, chap. 6. — M. Aur., chap. 8, art. 10; — Cl. Al. Strom., liv. V, chap. 2; VII, chap. 5. — Cic., Tusc., IV, 24; Des Fins, III. chap. 21.

notre fortune ou notre enfant, nous devons nous dire avec patience : le destin me l'a donné, le destin me l'a repris.[1] Sommes-nous accablés de souffrances ? N'allons pas croire que c'est pour nous châtier ou nous nuire que ces maux nous arrivent; mais pensons que nous avons à les subir par quelque autre dispensation ou économie de la providence. « Mortels, nous dit Homère avec raison, recevez ce que les dieux vous envoient d'heureux ou de malheureux : c'est la volonté de Jupiter. » Quelle folie de se plaindre de son sort et de se révolter contre la destinée ? « O Jupiter, écrivait Cléanthe, conduis-moi où tu voudras; me voici, je suis prêt à te suivre sans hésiter. Aussi bien, quand je ne le voudrais pas, je n'en serais pas moins forcé de te suivre; je n'y gagnerais que de devenir méchant. Celui qui se résigne comme il faut à la nécessité, est sage : il sait les choses divines. » La résignation n'est point la patience d'un esclave qui fait de nécessité vertu, ou qui tremble sous la main d'un maître impitoyable, dont il ne comprend pas les caprices. C'est la patience d'un être raisonnable qui, en se soumettant à l'ordre éternel des choses, entre pour ainsi dire dans les conseils de la sagesse et de la volonté de Dieu. «Tant que la volonté de Dieu m'est inconnue sur les choses extérieures, disait Chrysippe, je choisis ce qui m'est le plus commode et selon la nature. Mais si je savais qu'il est dans la destinée que je fusse malade aujourd'hui, je courrais de mon propre mouvement et avec joie au-devant de la maladie . . . . Si la boue avait le sentiment et la pensée, elle se réjouirait d'être foulée aux pieds des passants. Car elle saurait que cela est dans sa destinée et elle s'y soumettrait d'elle-même avec empressement. » Retranchez cet abandon et cette foi dans la providence : il n'y a plus de vertu. Car, qu'est-ce que la vertu dans son expression dernière et la plus haute ? C'est

1. Vers tout stoïcien de Ménandre.

l'accord de notre raison ou du génie qui est en nous avec la raison qui gouverne l'univers. *

Doit-on ajouter à cette morale religieuse le dogme de l'immortalité de l'âme ? Si je ne me trompe, les Stoïciens, tant ceux de la seconde époque que ceux de la première, n'ont jamais insisté fortement sur cette idée consolante.[1] On ne peut cependant douter qu'ils ne l'aient admise, je ne dis pas comme une opinion établie et fermement arrêtée, mais au moins comme une grande et belle espérance. Parmi les principaux représentants du Portique, Panétius est le seul qui nous soit signalé comme niant toute espèce de vie future, malgré sa prédilection pour Platon, qu'il appelait tantôt l'Homère, tantôt le Dieu des philosophes : il reproduisait d'ailleurs contre l'immortalité toute l'argumentation des Épicuriens. Quant aux autres Stoïciens, leurs opinions peuvent sembler étranges, mais elles impliquent évidemment la permanence possible de l'âme. « Ils avançaient, nous dit Cicéron, que les âmes continuent à exister après qu'elles sont sorties du corps, mais qu'elles ne doivent point toujours durer, nous gratifiant ainsi non de l'immortalité, mais d'une longue vie, à peu près comme les corneilles.» Diogène nous explique ces mots de Cicéron. Selon lui, Cléanthe pensait que les âmes se conservent jusqu'à la conflagration du monde, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'univers rentre dans le sein de Jupiter d'où il est sorti, de sorte que toutes les âmes, celles des hommes et celles des dieux, doivent un jour se perdre et s'anéantir dans la substance de l'être

* Diog., VII, chap. 1, 2. 88. — Arr. Ent. d'Épict., II, chap. 6. — Plut. cont. St., chap. 6, 14, 15.

1. Caton se tue en lisant le Phédon de Platon, et non pas un livre de quelqu'un de ses bons amis les Stoïciens. Épictète, Marc-Aurèle et Sénèque ne parlent qu'incidemment, et non pas même sans réserve, de l'immortalité. Jamais ils n'en font le but et l'encouragement de la vertu.

premier. Mais Chrysippe n'accordait cette permanence et cette durée qu'aux âmes des gens de bien et des sages. A propos de cette épitaphe de Sardanapale : « bois, mange et jouis, il ne nous reste, quand nous sommes devenus cendre, que les plaisirs que nous avons goûtés », Chrysippe disait qu'il serait mieux d'écrire : « Persuadé que tu es mortel, perfectionne ta raison par les sciences et par les vertus : tout le reste s'évanouit; il ne nous reste que les choses que nous avons apprises, que les sages réflexions que nous avons faites et que le bien qui nous en est revenu. »[1] Il paraît donc penser avec Platon, que l'âme n'emporte avec elle dans l'autre vie que ses actes intellectuels et moraux. L'âme survit donc au corps, du moins lorsqu'elle a été vertueuse; et, selon Chrysippe, elle conserve les vertus et les vérités dont elle s'est ornée. Mais sur quelles preuves les Stoïciens affirmaient-ils cette espèce d'immortalité? Je n'en trouve qu'une seule : s'il faut en croire Sénèque, nous devons regarder comme tout stoïcien l'argument du consentement unanime des peuples, tel que nous le voyons exposé dans Cicéron, lorsqu'il veut démontrer soit l'existence des dieux, soit l'immortalité. Tous les peuples croient que les âmes subsistent après la mort; c'est le cri même de la nature, qui parle à

1. J'abrége ici l'épitaphe de Sardanapale et ce que Chrysippe voulait y substituer, pour mieux faire ressortir le sens. Voici d'ailleurs textuellement ce qu'on lit dans Athénée : « Persuadé que tu es mortel, disait l'épitaphe de Sardanapale, livre-toi à la joie dans les divertissements des festins; car après la mort, il n'y a plus de bien pour toi : Vois, je suis cendre, moi qui régnai sur la grande Ninive, et je n'emporte que ce que j'ai mangé, que les jouissances de ma vie licencieuse et de l'amour : tout le reste de mon bonheur s'est évanoui. Jouis : c'est le sage conseil que je te donne. » Mais Chrysippe disait qu'il serait mieux d'écrire : « Persuadé que tu es mortel, perfectionne ta raison par les sciences. Il ne te reste aucun avantage d'avoir bien mangé. Pour moi, je suis un lâche qui ai fait grande chère et pris beaucoup de plaisir, mais il ne me reste rien que les choses que j'ai apprises, que les réflexions sensées que j'ai faites, et que le bien qui m'en est revenu : quant à tous les autres plaisirs, ils ont disparu. »

nos esprits avec une force secrète. Mais ils diffèrent sur la vie de l'âme dans l'autre monde, parce que la nature est muette sur ce point et qu'elle laisse carrière à toutes les fictions les plus étranges. Si les Stoïciens se bornaient réellement à cette raison, j'en conclurais qu'ils ne voulaient pas abandonner l'immortalité de l'âme, parce qu'elle est une opinion salutaire, mais aussi qu'elle ne faisait point partie de leurs dogmes arrêtés et philosophiques. Ils ne la rattachaient pas d'ailleurs au principe moral. Car c'est pour eux une idée invariable que la vertu se suffit à elle-même, et qu'elle trouve en soi sa récompense, comme le vice renferme en lui sa propre punition. Or, si les bons avaient dû recevoir dans une autre vie le prix de leurs vertus, pourquoi les méchants n'auraient-ils pas aussi reçu le prix de leurs actions mauvaises? Mais ni Cléanthe, ni Chrysippe, ni leurs disciples grecs ou romains de l'époque impériale ne paraissent avoir admis cette nécessité soit de la récompense, soit de l'expiation. Ils ne regardent point les prétendues prospérités des méchants comme de vrais biens; ils ne sont donc point forcés de dire avec Platon et avec le sens commun représenté par les tragiques : « Le bonheur du méchant est trompeur et cache des piéges inévitables; il y a au ciel comme un registre de toutes les mauvaises actions; et la vengeance de la justice est sûre et terrible, quoiqu'elle arrive souvent d'un pas tardif..... O mortel, qui oses accuser les dieux, parce qu'ils ne punissent pas immédiatement le crime et qu'ils en ajournent le châtiment, apprends en la raison. Si la vengeance était immédiate, ce ne serait plus par piété, mais par crainte qu'on honorerait les dieux. Mais la vengeance étant reculée, les mortels peuvent déployer alors leurs vertus ou leurs vices; et quand ils sont enfin convaincus d'être criminels, ils paient le prix de leurs fautes : cela suffit à la justice. » Les Stoïciens n'ont pas besoin de

cette justice boiteuse et tardive; pour eux, toute mauvaise action porte en elle-même son châtiment, et le vice ne paraît heureux qu'aux insensés. Ils ne voulaient pas d'ailleurs qu'on dirigeât les hommes par la crainte des dieux et de leurs vengeances. « Non, disait Chrysippe, ce n'est pas un bon moyen de détourner les hommes de l'injustice que la crainte des dieux. Tout ce discours sur les vengeances divines est sujet à beaucoup de controverses et de difficultés. Il ne diffère pas beaucoup des contes[1] sur Acco et sur Alphitto, par lesquels les femmes empêchent les petits enfants de mal faire.» Il ne faut donc pas traiter les hommes commes des enfants à qui l'on fait peur, et il n'y a de véritable moralité que lorsqu'on aime et qu'on embrasse la vertu pour elle-même et par raison. Voilà le motif, je n'en doute pas, pour lequel les Stoïciens parlaient si peu de l'immortalité de l'âme, et ne se riaient pas moins que les Épicuriens de tout ce qu'on débite sur les enfers. Platon aime à insister sur les croyances populaires; il est politique autant que moraliste. Les Stoïciens ne sont plus que des moralistes; ils blâment Platon d'avoir eu recours à des fables et presqu'à une fraude, parce que le philosophe ne doit pas remplacer la vérité et la raison par l'imagination, ni la moralité par l'égoïsme et la peur.*

Plus j'examine cette noble philosophie stoïque, moins je comprends les jugements qu'on en a portés[2]. Soit dans ce qu'elle nie, soit dans ce qu'elle affirme, elle me paraît la morale la plus complète de l'antiquité. Quelle pénétration et quelle vérité dans ses analyses! quel profond esprit de moralité et de religion! quelle force! quelle haine vigoureuse de toute bassesse et de tout esclavage! quelle ardeur pour

1. Contes analogues aux contes des revenants.

* Diog., VII, chap. 1, §§. 156, 157. — Stob., Ecl., liv. 1, chap. 4, art. 14, 22. — Plut. cont. les St., ch. 15. — Ath., Banq., VIII. — Cic., Tusc., I, ch. 32.

2. Excepté celui de Montesquieu, Esprit de lois.

le bien et pour l'action jusque dans son impassibilité[1]! Mais surtout quelle tolérance! quelle sociabilité et quelle philanthropie! quelle vive et claire conscience du droit universel et de l'unité du genre humain! Non, le Stoïcisme n'étouffait point l'homme; non, il n'ignorait pas nos faiblesses; mais il n'estimait, il ne développait que ce qu'il y a en nous de généreux et d'élevé, et lorsqu'on voit toutes les doctrines contemporaines prôner l'indifférence, l'inertie et l'égoïsme, on ne peut lui reprocher sérieusement d'avoir quelquefois outré les forces de notre nature et la grandeur de la vertu.

Il est vrai que cette morale peut paraître dure, raide, hautaine, glorieuse et même intolérante, lorsqu'on ne s'arrête qu'à l'écorce. Quand on lit cette distinction des sages et des fous, qui ne laisse aucune place pour ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre; quand on entend dire que le sage est seul libre, seul riche, seul roi, qu'il ne se trompe point, qu'il ne commet point de fautes, qu'il est exempt de passions, qu'il est sans pitié, qu'il marche de pair avec les dieux : si l'on prend toutes ces paroles à la lettre et dans le sens vulgaire, il est impossible de ne pas être rebuté de paradoxes si étranges, et de n'y point trouver autant de folie que d'insensibilité et d'orgueil. Mais ce n'est point là le fond du Stoïcisme. Le fond du Stoïcisme, c'est le spiritualisme en morale; c'est le devoir et la liberté intérieure; c'est l'égalité de tous les hommes et la philanthropie; c'est la résignation, la piété, et la douceur envers la fortune et ceux qui nous oppriment. Je ne crois pas que jamais doctrine fût au fond plus humaine : c'est le sentiment de Sénèque et de Montesquieu. Mais il y a deux choses dans le Stoïcisme : d'abord des vérités éternelles qu'il proclame

1. M. Giraud a bien vu cela, mais l'a exagéré dans son introduction à l'histoire du droit romain, p. 181 et suiv. Voyez Sénèque, *De otio sapientis*, et Horace, Ep. I, v. 16;

Nunc agilis fio, et mersor civilibus undis,
Virtutis veræ custos rigidusque satelles.

avec la plus grande force et la plus inébranlable conviction; ensuite une protestation continuelle contre l'indifférence morale et la corruption qui gagnaient la Grèce jusqu'au cœur. Sous ce dernier rapport le Stoïcisme a bien pu forcer les principes, exagérer les conséquences et même admettre comme nécessaires des conséquences qui n'étaient point la conclusion immédiate et naturelle de ses idées fondamentales. Mais qu'il ait été ou non, par certains côtés, une réaction violente et souvent exagérée contre les mœurs et le relâchement moral des temps où il parut, il n'en est pas moins avant tout une doctrine de progrès et comme la première école du droit et de l'humanité. Doctrine de réaction et doctrine de progrès : voilà le double point de vue auquel il faut considérer la philosophie du Portique, si l'on veut comprendre à la fois et les nouveautés immortelles qu'elle a enseignées, et la forme accidentelle et temporaire qu'elle a reçue des circonstances.

J'ai dit à propos d'Épicure que l'état politique de la Grèce ne laissait aux esprits que l'alternative ou de s'endormir dans un voluptueux repos, ou de se retirer dans le sanctuaire de la conscience, en s'enveloppant en quelque sorte dans sa propre dignité. L'Épicurien se déprenait donc de tout pour vivre tout en soi, tout pour soi. Méprisant de mesquines affaires qui n'avaient plus le prestige du patriotisme ni de la liberté, et qui ne pouvaient produire qu'une vague inquiétude et des soucis inutiles, il se créait un petit monde où il trouvât du moins les douceurs de la tranquillité. Il y a une tendance analogue dans le Stoïcisme : il ne faut pas que l'homme disperse au dehors ses désirs et ses pensées, mais qu'il se recueille et qu'il se retranche dans l'inflexible droiture de son esprit et de sa volonté. Si la sérénité de l'âme et la dignité personnelle pouvaient se concilier avec les affaires, le sage devrait s'y livrer tout entier,

mais sans impétuosité aveugle et sans téméraire empressement. « Je ne me mêle pas des affaires de la république, disait Chrysippe, parce que je ne veux ni déplaire au peuple, ni me déplaire à moi-même et à Dieu. » Lorsqu'il n'y a plus dans les choses politiques de grands intérêts qui puissent émouvoir et élever le cœur de l'homme, et que toutes les nobles passions sont remplacées par des passions viles ou mesquines, c'est une vertu que de savoir résister à l'entraînement qui nous est naturel vers l'action : vertu de mort, si l'on veut; mais où était donc la vie en Grèce, si ce n'est dans cette dignité personnelle dont l'apathie est la condition. Il y a entre l'impassibilité d'Épicure et celle de Zénon la distance de l'amour de soi à l'amour de la vertu. L'une n'est que relâchement et que faiblesse; l'autre est la force même se repliant et se concentrant toute en soi : c'est une contention et un raidissement de l'âme contre tout ce qui n'est pas elle et qui tend à la dominer. L'une ne me paraît qu'une insensibilité, qu'un suicide moral; l'autre déplace simplement la sensibilité en la ramenant toute à celle de la conscience. Aussi tandis qu'Épicure conseille au sage de n'avoir ni femme, ni enfants, ni patrie, Zénon lui recommande de vivre de la vie commune, d'en remplir tous les devoirs et d'en subir toutes les charges, mais à la condition que fort de soi-même et maître de son cœur, il regarde tous les accidents de la vie comme des choses indifférentes pour n'estimer et n'aimer que l'accomplissement même du devoir. Voici deux mots qui expliquent vivement la différence de l'Épicurisme et du Stoïcisme. Épicure disait : Ne vous mêlez des affaires de l'État que si quelque chose vous y force. Mêlez-vous des affaires de l'État, disait Zénon, si rien ne vous en empêche. L'apathie épicurienne et l'apathie stoïque expriment toutes les deux un même fait, la décadence politique de la Grèce; mais elles l'expriment différemment

L'une s'abandonne elle-même et cède mollement aux circonstances pour n'en être pas fatiguée. L'autre y résiste avec énergie et fait un effort désespéré pour sauver la dignité de l'homme dans le naufrage de celle du citoyen et de l'État.*

Mais que faut-il pour relever l'homme, quand il tombe par les circonstances au-dessous de lui-même? Lui proposer un modèle si accompli qu'il rougisse de la comparaison, lui faire sentir et sa chute et la grandeur à laquelle il devrait aspirer, et lui présenter comme objet d'émulation, si je puis le dire, la vertu elle-même. De là ces éloges réitérés de la vertu, ces invectives contre le vice, ces apparences de faste et de dureté qui choquent au premier abord dans le Stoïcisme. Lorsqu'on n'est pas sûr de soi, il faut sans cesse lutter et contre les habitudes de la société qui vous entraînent, et contre son propre cœur qui est toujours un peu complice de la société; il faut se raidir outre mesure afin de se soutenir; les plus fortes âmes ne sont plus grandes facilement et naturellement; si elles ne se guindent, elles tombent ou s'abaissent. Il semble qu'on ne puisse résister à l'enivrement général du vice que par une sorte d'enivrement de la vertu. C'est ce qui est arrivé au Stoïcisme, et plus les temps sont mauvais, plus cet orgueil qu'on lui reproche mal à propos, puisqu'il est un préservatif contre la corruption, croît et s'exalte. De cette austérité superbe à l'intolérance et à la dureté, le pas sans doute est glissant. Lorsqu'il faut sans cesse se gourmander, se violenter, se faire horreur du vice pour y échapper, on n'est pas loin d'être aussi sévère pour les autres que pour soi-même, et de reporter sur les vicieux la haine vigoureuse qu'on a du vice. Quelques Stoïciens ont-ils donné dans cet excès? je ne voudrais ni l'affirmer ni le nier. Mais ce que j'ose affirmer, c'est

* Diog., VII, 1, ȣ. 121.

que souvent les violentes invectives contre le vice et la folie des hommes sont moins de la dureté et de l'intolérance contre autrui, que des reproches indirects qu'on se fait à soi-même pour s'animer à la vertu. Nous ne connaissons qu'assez mal, faute de documents contemporains, la société où naquit le Stoïcisme. Mais qu'on se rappelle l'ère des Césars, où il devint une foi ardente et fanatique, grandissant en face de la tyrannie, au milieu de la corruption et de la servilité universelles : les idées de tolérance et de charité n'y deviennent-elles pas plus vives, en même temps que l'impassibilité stoïque devient plus raide et plus hautaine? C'est, je le répète, que la dureté et l'orgueil ne sont que des apparences accidentelles qui cachent le vrai fond du Stoïcisme. Car le Stoïcisme, selon le mot de Marc-Aurèle, c'est une âme impassible et cependant remplie des plus doux sentiments pour les autres.

On a répété, sur la foi d'un mot d'Aulu-Gelle, qu'il se réduisait tout entier à s'abstenir et à supporter : d'où l'on a conclu qu'il était inutile à la vie commune et que, bon pour Épictète dans l'esclavage, il ne pouvait servir à Marc-Aurèle sur le trône. Rien de plus faux que le principe et la conséquence. Aulu-Gelle et tous ceux qui l'ont suivi n'ont oublié qu'une chose, les théories sociales du Stoïcisme. C'est en effet ce qu'on laisse ordinairement dans l'ombre; c'est ce que je tiens le plus à mettre en lumière et ce qu'il importe le plus de connaître dans une histoire vraie de la morale, du droit et de la civilisation.

Cherchez et fouillez dans les systèmes religieux ou philosophiques de l'antiquité gréco-romaine ou dans ceux de l'antiquité gréco-orientale, vous ne trouverez nulle part une conscience aussi claire de l'unité de notre espèce, ni une telle étendue d'humanité. L'Épicurisme nous présente bien quelque chose d'analogue dans son indifférence pour les

préjugés nationaux et dans la douceur de mœurs qu'il professe. Mais l'Épicurien ne voyait dans chacun de nous que le Moi; le Stoïcien y voyait avant tout le citoyen du monde. L'un regardait l'univers comme sa patrie, parce qu'il était sûr de trouver partout un coin de terre, où il pût mettre à couvert ses plaisirs et sa tranquillité; l'autre, parce qu'il y a partout des devoirs à remplir, des hommes à aider, un Dieu à servir et à adorer. Partout donc où le ciel étoilé s'étend sur nos têtes, l'homme de cœur a une patrie assurée, parce qu'il y a partout place pour la vertu. Je n'appellerai point cosmopolitisme le mépris des Cyrénaïques et des Épicuriens pour la patrie : c'est un vice plutôt qu'une vertu ; c'est un égoïsme, qui ne s'attache et ne tient à rien, tandis que le vrai cosmopolitisme sait s'intéresser à tout ce qui intéresse les hommes. « Placez-moi dans les plaines glacées, où nul arbre ne pousse au souffle fécond du printemps; placez-moi sous cette zone brûlante, que le char du soleil rase de trop près ; partout j'aimerai Lalagé avec son doux parler, avec son doux sourire — » : voilà le cosmopolitisme égoïste d'Aristippe et d'Épicure. Dans quelque pays que le sort le transporte, l'homme doit se souvenir, qu'il n'est point né pour lui-même, mais pour ses semblables et pour le monde : voilà le cosmopolitisme tout humain de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe.

C'est là un sentiment nouveau, une nouvelle idée. On en rencontre l'apparence plutôt que la réalité dans le Cynisme, qui répétait sans cesse que l'homme est citoyen de l'univers et qu'il n'a point pour patrie l'enceinte bornée d'une seule ville, ni un seul toit pour demeure, mais que la cité et la grande maison de la terre lui sont un lieu toujours prêt pour habiter et pour souper. » Mais il y avait là plus de mépris pour la patrie, que de véritable humanité. Dans leur dédain sans mesure pour tout ce qui n'est pas la liberté intérieure, les Cyniques, confondant les obligations naturelles avec les obligations factices de la société, nous rabaissaient jusqu'aux animaux qui vivent au jour le jour, sans famille, sans société, sans patrie. Il semble à les entendre que la vie de l'homme, selon la nature, soit celle de la bête; la liberté, la licence de tout faire; l'honnête, le mépris des convenances et des affections humaines. Ils ne disaient pas autre chose lorsqu'ils débitaient fastueusement cette maxime, que l'homme est citoyen de l'univers. C'était déjà un pas en dehors de l'esprit de cité, un acheminement vers l'idée de la patrie universelle. Mais s'ils détruisaient les préjugés qui faisaient obstacle à cette grande conception, ils n'édifiaient rien, et souvent le chemin est plus long qu'on ne pense, de la négation d'une erreur à une vérité positive. Les Stoïciens s'emparant de ces deux idées qu'il n'y a de bien que l'honnête, et que l'homme est citoyen du monde, surent faire ce que n'avaient point fait les Cyniques : ils les comprirent et les développèrent. Au lieu de dégager l'homme de toute espèce d'obligation, ils firent de la vie une série continue de devoirs ; au lieu de supprimer l'amour de la patrie, ils l'étendirent au monde entier. Aussi ont-ils mérité que Sénèque les appelât les fondateurs des droits du genre humain, et l'on peut dire de cette grande et forte philosophie, peut-être avec plus de raison, ce que Voltaire disait de Montesquieu : « le genre humain avait perdu ses titres, le *Stoïcisme* les a retrouvés. » Ce furent en effet les Stoïciens qui embrassèrent les premiers dans toute son étendue l'idée si féconde et si simple de l'humanité.

Mais s'ils la comprirent ainsi, c'est qu'ils l'avaient sous leurs yeux presque réalisée. Alexandre avait essayé de faire un seul peuple des Grecs et des barbares, et de les unir dans une vaste communauté de droits, d'intérêts, de langage et de civilisation. Le Stoïcisme semble avoir hérité de l'esprit

universel, qui animait le héros dans sa conquête. Je le sais, l'idée seule de l'honnête pouvait conduire un esprit juste et rigoureux à concevoir l'unité du genre humain, et tous les devoirs ou les droits qui en dérivent. Car lorsqu'on n'apprécie les hommes que par leur capacité naturelle pour la vertu, toutes les distinctions et toutes les inégalités disparaissent : il n'y a plus de Grecs ni de barbares, de maîtres ni d'esclaves ; il n'y a que des êtres raisonnables qui, possédant tous la liberté à un égal degré, sont tous soumis à la même loi universelle. Mais pourquoi Zénon, qui n'était peut-être qu'un génie médiocre, a-t-il eu des vues plus larges et plus humaines, que les grands esprits qui l'avaient précédé? C'est que, pour tirer les conséquences du principe moral, il n'avait pas besoin de faire violence à ses préjugés, ni de s'élever beaucoup au-dessus de la réalité : il lui suffisait, au contraire, d'ouvrir les yeux et de regarder les faits.

A cette époque, un Grec retrouvait partout la Grèce, sur les côtes de l'Italie méridionale, en Sicile, à Pergame, à Alexandrie, à Séleucie, à Babylone, dans une partie de l'Europe, et dans presque toute l'Asie jusqu'aux bords du Gange et de l'Indus. Il pouvait donc se croire à juste titre non plus citoyen de Sparte ou d'Athènes, mais citoyen de l'univers. La vanité pouvait encore le séparer du barbare; mais les haines et les animosités, qui entretenaient auparavant les préjugés nationaux, s'éteignaient de plus en plus dans un commerce et des relations de tous les jours. On vit bientôt, jusque dans les écoles des philosophes, une image de cette société mêlée qui venait de toutes les contrées de la terre. Comme toutes les conditions se rencontraient dans le Portique et que, selon le mot de Timon, « une nuée de *Pénestes* ou de serfs et de gueux, » tels que le manœuvre

1. Pénestes ou pauvres : nom des esclaves de Thessalie.

Cléanthe et l'esclave Persée, s'y pressaient à côté des citoyens les plus riches et les mieux nés : de même on voyait à côté des vrais Grecs une foule d'hommes de toute nation, partis de Tyr, de Carthage, d'Alexandrie ou d'Antioche pour se former dans Athènes à la sagesse hellénique. Le fondateur du Stoïcisme n'était lui-même qu'un étranger, et ses ennemis lui reprochaient sottement son origine phénicienne [1]. Les hommes, jusqu'alors séparés les uns des autres par la distance ou par la haine, se rencontraient enfin pacifiquement et apprenaient à se connaître. La vérité et la vertu ne paraissaient plus enfermées dans les bornes d'une cité ou d'une nation ; l'on racontait mille merveilles sur les mœurs, sur les lois, sur la religion et sur la philosophie des peuples lointains, qu'avaient à peine entrevus les compagnons d'Alexandre; on allait même jusqu'à rabaisser la science des Grecs devant la sagesse de ces Indiens, dont les austérités remplissaient Zénon d'admiration, et dont le mépris pour la vie lui faisait dire qu'un Brachmane, mourant tranquillement sur le bûcher, lui en apprenait plus sur la patience et sur le courage que toutes les argumentations des philosophes. La fusion entre les idées commençait avec la fusion entre les peuples : les Grecs retrouvaient ou croyaient retrouver partout le berceau de leurs dieux et de leurs croyances ; et déjà le juif Aristobule [2], dont l'exemple devait être suivi par tant d'Orientaux, altérait et la Bible et les dogmes de la

1. Timon l'appelait « une vieille gueuse de Phénicie; » d'autres un méchant petit Carthaginois (Pœnulus); et l'académicien Polémon lui disait : « Je te vois bien, Zénon, te glisser à la dérobée dans notre jardin (de l'Académie) pour voler nos dogmes et pour les habiller ensuite d'un costume phénicien. » (Diog., VII, chap. 1, §§. 3, 15, 25.)

2. Au besoin, Aristobule fabriquait des livres qu'il attribuait ensuite à Aristote ou à d'autres. C'est de cette époque, je pense, que datent tous ces apocryphes, cités avec tant de confiance par Joseph, par St Justin, par Clément d'Alexandrie, etc.

philosophie grecque pour démontrer qu'Aristote, Platon et Pythagore n'avaient fait que piller Moïse et les prophètes. Le cosmopolitisme était partout, mais, obscur et indécis encore comme les vagues pressentiments de l'instinct. Il devint une théorie aussi claire que fortement arrêtée sous les mains de Zénon et de ses disciples. Mais ce n'était, je le répète, qu'une conséquence naturelle des grands événements qui venaient de changer la face du monde. Alexandre avait voulu, dans sa gigantesque entreprise, faire du monde entier un seul empire, et malgré la mort qui vint si vite interrompre ses desseins, malgré les guerres qui suivirent ses funérailles, malgré le démembrement de sa conquête, il avait jusqu'à un certain point réussi : il avait laissé la Grèce dans l'Asie, le mouvement dans l'immobilité, la vie dans la mort, la civilisation dans la barbarie. L'audace du conquérant a passé dans les spéculations des philosophes : Zénon, lui aussi, médite une république universelle, la grande république des intelligences, avec Dieu pour maître et sa pensée éternelle pour conduite et pour loi [1].

1. Ce rapprochement du Stoïcisme et de la conquête de l'Asie par Alexandre a été faite par le Pseudo-Plutarque, le seul des anciens qui ait compris le rôle civilisateur du conquérant. Je cite le morceau, dont les idées sont justes, quoique la forme en soit bizarre et ridicule : « Si la principale gloire des philosophes est d'adoucir et de régler les naturels sauvages et indomptés, il faut regarder comme un très-grand philosophe cet Alexandre qui civilisa tant de nations farouches et barbares. De plus, cette république, tracée par Zénon, l'auteur de la secte stoïcienne, n'a pour but que de nous inspirer la pensée que nous ne sommes pas les habitants de tel dème ou de telle ville, séparés les uns des autres par un droit particulier ou des lois particulières ; que de nous apprendre à regarder tous les hommes comme nos concitoyens, ou comme les habitants d'un seul dème et d'une même cité ; que de nous imposer le même régime et le même genre de vie, comme à un grand troupeau qui vit sous les mêmes lois et sous des lois égales. Cet écrit que Zénon nous a laissé comme le modèle et le rêve de l'équité naturelle ou d'une république philosophique, Alexandre l'avait réalisé, en traitant les barbares, non comme des vaincus et des esclaves, mais comme des égaux et des hommes. » Plut., Fortune et vertu d'Alex., liv. I.

Que la République de Platon, ce rêve si vanté, est loin de la grandeur d'une telle conception !

Platon, non plus qu'Aristote, ne conçoit de république que s'il l'enferme dans une certaine enceinte ; il lui faut pour cela un lieu convenable et de son choix ; il veut qu'il n'y ait dans son État imaginaire que dix mille citoyens comme à Sparte ; lorsqu'il les a réunis, il les distribue en classes, il leur assigne leurs fonctions, et, laissant là les artisans et les laboureurs, il forme et dresse ses guerriers et ses magistrats aux occupations et aux études qui leur sont nécessaires. Que de prescriptions minutieuses ! que d'exercices ! Jamais philosophe ne prit tant de soin de former des corps vigoureux. La politique de Zénon est bien plus simple ; ce sont des hommes et non des guerriers qu'il veut faire, et pour cela, il lui suffit de leur apprendre à vivre de la vie ordinaire, quelle que soit d'ailleurs leur condition, en résistant au plaisir, en surmontant la douleur, en se préservant des passions qui nous divisent, en se supportant et en s'aidant les uns les autres comme les enfants du même Dieu, en imitant selon leurs forces et en adorant ce père universel de la nature et des esprits. Qu'est-il besoin que les hommes perdent leur temps à s'exercer le corps [1] et à manier les armes ? Ils ne sont soldats que momentanément et par hasard. Qu'est-il besoin qu'ils mesurent leur patrie à un enclos de murailles plus ou moins étendu ? Tout ce que recouvre la voûte du ciel est leur patrie. Dans cette patrie immense tous les hommes trouvent leur place. Il n'y a plus de nobles ni de roturiers, de

1. Un des reproches qu'on faisait à Zénon, selon Diogène, c'était d'avoir défendu de construire des gymnases dans les villes. On avait raison, le soin du corps étant d'une extrême importance, même pour la vie de l'âme. Zénon allait donc trop loin, quoique sa critique des habitudes grecques fût fondée. Les Grecs donnaient trop au corps, et les peuples modernes, avec leurs habitudes d'éducation toute scholastique, n'y donnent pas assez.

citoyens ni de *périœques* ou de *métœques*, de maîtres ni d'esclaves. Il n'y a que des égaux et des frères dans cette cité des hommes et des dieux. Aristote avait raison : le droit entre les citoyens est l'égalité, et leur union ressemble à l'amitié qui lie des frères entre eux. Platon avait raison: l'État n'est bien constitué que lorsque tous les citoyens se traitent comme les membres d'une seule famille; et que, ne formant qu'un seul corps et qu'une seule âme, tous se disent, quand il arrive du bien ou du mal à l'un deux: «Mes affaires vont bien, ou mes affaires vont mal.» Faites sortir cette vertu sociale des bornes de la cité; étendez-la à tout le genre humain: vous aurez le Stoïcisme, je veux dire, l'humanité même.

Non, il n'y eut plus désormais pour les esprits éclairés de Grecs ni de barbares, de maîtres ni d'esclaves. Cette vérité historique est d'une telle importance, et l'on est si porté à croire que les anciens ignorèrent toujours l'humanité, qu'il n'est pas inutile de rechercher dans les contemporains de Zénon les traces de sa pensée.

Eratosthène désapprouvait, dit Strabon, ceux qui divisent tous les peuples en deux espèces, les Grecs et les barbares[1]. Il condamnait ceux qui avaient exhorté Alexandre à traiter les Grecs en amis, et les barbares en ennemis et en esclaves. Il serait mieux, écrivait-il, de ne distinguer les hommes que par leurs bonnes ou leurs mauvaises qualités, par leurs vertus et par leurs vices. Parmi les peuples grecs, il y en a beaucoup qui ne sont rien moins qu'estimables; et parmi les barbares, il y en a de civilisés: témoin les Indiens et les peuples de l'Ariane; témoin encore les Carthaginois et les Romains. C'est pourquoi Alexandre, loin d'écouter les conseils qu'on lui avait donnés, accueillit et

1. Mêmes idées dans le livre du Pseudo-Plutarque, intitulé «Vertu d'Alexandre» et dans Denis d'Halycarnasse, Fragments.

combla d'honneurs tout ce qu'il trouva partout d'hommes de mérite.*

Voilà ce que pensait l'astronome philosophe, qui vivait sous le second des Ptolémées. Écoutons maintenant Ménannandre et Polémon, tous deux contemporains d'Alexandre. «La naissance, disait Ménandre, n'établit entre nous aucune différence; mais si l'on juge d'après la justice, tout homme de bien est un homme bien né.... Quiconque donc est porté au bien par sa nature, est noble, fût-il étranger ou barbare. Les Scythes[1] sont un objet d'horreur et de mépris, et pourtant Anacharsis n'était-il pas Scythe?» S'il n'y a de différence naturelle entre les hommes que la vertu, il s'ensuit «qu'aucun homme ne m'est étranger, dès lors qu'il est homme de bien; car nous avons tous la même nature, et c'est la vertu seule, qui fait la vraie parenté.» Si ce que Ménandre dit des esclaves, est moins significatif, il n'en prête pas moins sa voix à ces opprimés de la société. «Ma ville, mon refuge, ma loi, ma règle du juste et de l'injuste, c'est mon maître: il faut que je me conforme en tout à sa volonté.» Quelle misère! mais comme le poëte relève l'esclave! «Sois esclave en homme libre et avec un cœur libre, et tu n'es plus esclave.» Puis s'adressant au maître : «si ton serviteur, lui dit-il, apprend à être esclave en toute chose, il sera mauvais: tu le rendras beaucoup meilleur, si tu lui accordes la liberté de parler.» Mais hélas! l'esclavage le plus beau ne vaut rien. «C'est la patience, ô Tibère, qui nourrit le pauvre esclave.» Philémon était plus hardi. «Un homme, ô mon maître, parce qu'il est esclave, ne cesse pas pour cela d'être

* Strab., I, chap. 4.

1. Ce terme était-il proverbial? Je le trouve ici dans le poëte comique; je le retrouve dans la fameuse phrase de St-Paul (ad Coloss., III, v. 11): «là où il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncision ni prépuce, ni barbare ni Scythe, ni libre ni esclave, etc.»

un homme... Il est de la même chair que toi. La nature ne fait point d'esclaves. C'est la fortune seule qui réduit nos corps en servitude.» L'unité du genre humain a pour conséquences la tolérance mutuelle, la bienveillance et la charité.» «Celui-là, dit Ménandre, est le meilleur des mortels qui sait le mieux supporter les injures. Lorsque tu voudras injurier le prochain, commence par examiner toi-même tes défauts et tes vices.» Il ne suffit pas de se tolérer, il faut s'aider: «C'est vivre que de ne pas vivre pour soi seul..... Si chacun de nous s'empressait de réprimer l'injustice et s'y opposait avec non moins d'ardeur, que si elle lui était personnelle; si nous nous secourions vigoureusement les uns les autres, nous ne verrions pas triompher et s'accroître l'audace des méchants... Aidons-nous mutuellement, et personne n'aura besoin de l'aide de la fortune. Il faut apprendre à compatir aux maux d'autrui, afin que l'on compatisse justement aux nôtres. Respecte et aide l'étranger, car tu seras peut-être étranger un jour. Riche, souviens-toi de secourir les pauvres: car les pauvres appartiennent aux dieux.» Et d'ailleurs il faut toujours se rappeler «qu'il n'y a rien de plus infortuné que le pauvre. Il souffre, il veille, il travaille, et un autre vient s'emparer et jouir du fruit de ses peines.... Si tu donnes de la nourriture au pauvre d'un air d'insulte, tu trempes d'absynthe le miel attique.... Si tu couvres sa nudité, tu le mets encore plus à nu en l'outrageant».*

Que prouvent ces citations peut-être trop nombreuses? C'est qu'après la décadence des préjugés civiques et nationaux, il se produisit en Grèce une libéralité de sentiments, jusqu'alors inconnue. C'est que l'idée de l'humanité, avec toutes ses conséquences, n'était plus à naître et germait naturellement dans tous les bons esprits. C'est que le Stoïcisme n'était que

* Fragments de la nouvelle comédie, Ménandre et Philémon, à la suite d'Aristophane. Éd. Didot.

l'expression pleine et distincte, que la manifestation logique et dogmatique de la conscience universelle.

Cependant le Stoïcisme n'eut pas d'abord l'influence qu'on aurait pu attendre. Il fut, il est vrai, l'asile des esprits généreux qui ne désespéraient ni de la vertu ni des choses humaines. Mais on ne voit pas qu'il ait rien régénéré, rien changé dans la société grecque ou dans le monde. Il prêche l'action et le service de la chose publique : où sont ses hommes d'État, qui se soient mêlés des affaires des peuples ou de celles des princes? Il ne parle que d'égalité, que de liberté, que de lois générales comme celle de Dieu : où sont, jusqu'aux empereurs et aux jurisconsultes romains, les tentatives politiques ou les lois qui témoignent de cet esprit universel? L'impassibilité pouvait sauver quelques âmes de la souillure et de la corruption, la résignation, les consoler des ennuis et des revers de la vie. Mais ni l'une ni l'autre ne sont des vertus sociales, des instruments de progrès pour le genre humain. C'est dans l'intérieur des familles, c'est dans la vie de tous les jours, c'est dans le fond des cœurs, qu'il faudrait pouvoir pénétrer pour trouver quelques traces de la salutaire influence du Stoïcisme, tant qu'il ne sortit pas de la Grèce. Rien ne prouve qu'on doive lui attribuer la politique de la ligue Achéenne, plus libérale, si l'on en croit Polybe, que ne le furent jamais Sparte et Athènes. Quant aux réformes tentées à Lacédémone par Agis et par Cléomène, à Rome par les Gracques, lors même que j'admettrais, sur la foi de Plutarque, qu'elles aient été inspirées par des Stoïciens, j'y verrais plus une singularité historique, qu'une marque de l'influence des nouveaux principes. Il ne faut ni s'en prendre, comme Chrysippe, à la lâcheté des hommes, que la hauteur et l'austérité du Stoïcisme rebutaient, ni accuser le découragement des philosophes, qui se tenaient à l'écart pour ne déplaire ni au

peuple ni à eux-mêmes et à Dieu. Pour que des idées aient un contre-coup immédiat sur les institutions et changent la face d'un pays, il faut ou un pouvoir fort qui les adopte, ou une révolution qui remue en leur nom jusqu'aux derniers fondements de la société. Il ne resterait qu'un troisième moyen : c'est que ces idées excitassent un tel enthousiasme, qu'elles parussent à des esprits exaltés comme des illuminations directes de Dieu et qu'elles convertissent les philosophes et les discuteurs en apôtres. Mais supposer une religion qui sorte subitement d'une philosophie sans traditions auxquelles elle se rattache, c'est supposer ce qu'on n'a pas encore vu dans le monde. Or la Grèce proprement dite, déchirée par les Macédoniens, par les Achéens, par les Étoliens, et par divers petits tyrans qui ne cherchaient que l'assouvissement de leurs convoitises, était dans une langueur et une impuissance incurables. L'Asie grecque, encore mal assise, ne devait sortir que plus tard de son long engourdissement intellectuel et moral. Quant au peuple, à qui appartenait l'avenir, il n'était encore ni assez civilisé, ni assez avancé dans l'immense travail de la conquête pour penser, à la philosophie et à l'humanité. Il était donc impossible que les progrès du Stoïcisme fussent autre chose pendant longtemps que des conquêtes purement intellectuelles.*

Même ici nous conjecturons plus par le résultat que nous ne suivons le mouvement des idées. Les poëtes dramatiques, les historiens, les polygraphes, les philosophes nous manquent, et l'on sait qu'il ne faut demander aucune lumière à la littérature érudite et morte des Apollonius et des Callimaque. Un fait qui dut singulièrement aider à la diffusion du Stoïcisme, ce fut la chute successive des principales cités grecques ou barbares sous les coups de la puissance

* Stob., Fl., LV, 29. — Plut. cont. les St., 17.

romaine. Je ne fais aucun doute, par exemple, que la Consolation adressée par l'académicien Clitomaque à ses concitoyens de Carthage qui avaient cherché un refuge dans l'Achaïe, ne fût pleine non-seulement de raisonnements sur la grandeur d'âme et sur la patience, mais encore de ces idées cosmopolites, qui mettent la patrie partout où sont Dieu, la vertu et l'humanité. On se raidissait contre la fortune; et quoi de plus fortifiant que l'impassibilité stoïque? Mais on n'en sentait pas moins le malheur, et l'âme s'ouvrait d'elle-même aux sentiments humains prêchés par les sages. Voyez Polybe : c'est une âme glacée, moitié rhéteur et moitié homme d'État. Il veut avant tout comprendre, juger, expliquer, disserter. D'où vient que vous trouvez chez lui plus de sympathie pour les calamités humaines que dans Thucydide ou Xénophon? Ce n'est pas qu'il s'émeuve jamais; mais sa froide raison comprend la pitié qu'on doit au malheur, le penchant et la prédilection naturelle qu'on a pour les faibles, la compassion et l'assistance que les vaincus trouvent toujours toutes prêtes dans le cœur de l'homme, et enfin la modération, la douceur et la clémence qui sont imposées aux forts et aux victorieux[1]. La politique

1. Il dit, par exemple, de Régulus : « Lui qui n'avait point de place dans son cœur pour la miséricorde, et qui n'accordait jamais de grâce à ceux qu'il avait abattus, il fut bientôt vaincu lui-même et forcé de supplier ceux dont il avait toujours répoussé les prières.... Il faut toujours dans la prospérité nous souvenir que nous sommes des hommes et, par conséquent, exposés à tous les accidents humains. » Il dit de Persée : « le peuple s'affectionna pour ce roi, et cette affection me parait semblable à celle qu'on voit se produire dans les combats gymniques. Toutes les fois qu'à un athlète célèbre et jusqu'alors invincible, on oppose un adversaire qui lui est trop inférieur, la multitude accorde sa bienveillance au plus faible ; elle l'encourage, et par ses applaudissements aide et soutient en quelque sorte les coups qu'il donne. S'il atteint d'un coup léger son superbe adversaire, aussitôt l'on voit éclater pour lui la prédilection de la foule, au point qu'elle se moque même de l'autre, non par envie, par mépris ou par haine, mais parce que touchés de pitié presque malgré leur volonté, les hommes portent naturellement toute leur faveur sur les faibles.

le cède dans son âme aux sentiments purement humains, qui seront tout désormais pour les vaincus de Rome. Il a senti les amertumes de l'exil malgré la noble hospitalité des Scipions, et son cœur s'est révolté en voyant la Grèce en proie à la stupide avidité des soldats de Mummius. Il ne dit plus, comme Xénophon et le vieux droit des gens, que les biens et les personnes des vaincus appartiennent aux vainqueurs. Celui qui triomphe n'a droit qu'à l'empire; et encore vaut-il mieux qu'il ne se réserve aucun privilége et que, n'obéissant qu'à la justice et à l'humanité, il communique tous ses avantages à ceux qu'il a soumis. « Pour toutes les choses, dit Polybe, qui ne touchent pas à l'empire, si les Romains les avaient laissées là où elles étaient d'abord, ils se seraient acquis une grande gloire, et au lieu d'orner leur patrie de statues et de tableaux, ils l'auraient décorée de justice et de magnanimité. Que ceci soit dit pour tous ceux, quels qu'ils soient, qui conquièrent la supériorité et l'empire sur les autres : qu'ils n'aillent pas s'imaginer qu'en dépouillant les villes vaincues de tous leurs ornements, ils font des malheurs d'autrui un embellissement et une gloire pour leur patrie. » Nous entrons ici dans un monde nouveau de sentiments et d'idées; et l'expérience, la dure et triste expérience s'est jointe à la philosophie pour apprendre aux hommes l'humanité à leurs dépens. Les idées et le langage du Stoïcisme pénétrèrent donc dans la littérature, même avant la période de renaissance de Trajan et des Antonins. Cela est frappant dans les livres historiques de Diodore et de Denis d'Halycarnasse, tous les deux contemporains de J. César. Ce que Denis admire dans Rome, c'est ce génie humain et libéral, qui plaçait les petits sous la protection et le patronage des grands, qui ouvrait si facilement la cité à l'étranger, et qui même admettait tout d'abord les affranchis au sein du peuple, tandis que les républiques grecques outrageaient et flétrissaient le pauvre, et dans leur esprit d'orgueil et d'exclusion, repoussaient avec mépris tout ce qui n'était point indigène et né libre, de la participation à la vie et aux droits politiques[1]. Tous les personnages qu'il fait parler ont évidemment fréquenté les écoles des philosophes et surtout le Portique : ils dissertent aussi bien qu'auraient pu le faire Zénon et Chrysippe, non-seulement sur l'égalité politique et sur la souveraineté du peuple, mais encore sur la nature commune, sur le droit universel, sur la loi divine, sur la liberté et sur l'esclavage[2]. Cela est absurde, je le sais, mais aussi cela montre les idées qui dominaient l'esprit de l'historien. Quant à Diodore, il se propose formellement d'écrire une histoire universelle, parce que les hommes appartiennent tous à la même famille et que le monde ne forme qu'une seule cité. A ce point de vue, l'histoire lui paraît la bienfaitrice du genre humain, et l'historien, un ministre de la divine Providence. Diodore promet beaucoup et tient peu, faute de génie. On peut voir cependant par le choix des faits qu'il nous conserve, qu'il est dirigé quelquefois par un sentiment vrai de l'humanité. Il aime à citer les institutions et les lois, et quoiqu'il le fasse sans aucune espèce de critique, il s'attache de préférence à celles qui sont justes et humaines. Ainsi il admire Sabacon pour avoir supprimé la peine de mort dans ses États. Il loue la législation égyptienne d'obliger chacun à nourrir tous ses enfants

1. Singulière illusion de voir, par exemple, dans le *patriciat* et le *patronage* des marques quelconques de l'esprit philanthropique de Romulus et des Romains.

2. Il fait dire à Servius Tullius : « J'admire ceux qui pensent que l'homme libre diffère de l'esclave par nature et non point par un hasard de la fortune, et qui jugent par les accidents et non par le caractère et les mœurs, qu'on est digne de participer à la vertu, lorsqu'ils voient l'instabilité de la fortune, au point que personne ne peut dire, même parmi les plus heureux, jusqu'à quel moment le sort sera pour lui. C'est une folie, lorsqu'on a affranchi des esclaves pour leurs vertus, de les considérer ensuite comme des étrangers. »

légtimes ou illégitimes, d'ajourner jusqu'après l'accouchement le supplice des femmes enceintes, de ne point permettre que les créanciers saisissent comme gage de ce qui leur était dû les outils les plus nécessaires au travail et à la subsistance de l'ouvrier[1], de punir enfin également le meurtrier d'un homme libre et celui d'un esclave « sans égard aux distinctions que le hasard a introduites dans la société. » Il voit dans les Indiens deux choses qui méritent surtout son attention et ses éloges : c'est que chez eux la loi défend de faire qui que ce soit esclave « tout homme étant libre par nature et devant respecter dans un autre son semblable et son égal; » et de plus qu'en temps de guerre les laboureurs sont réputés comme sacrés et inviolables par les parties belligérantes « parce qu'ils ont droit à la reconnaissance universelle pour les services qu'ils rendent au genre humain. » Diodore enfin, suivant l'exemple d'Agatharchide, de Posidonius[2] et sans doute de beaucoup d'autres écrivains postérieurs à Alexandre, ne dédaignait pas de s'occuper de personnes trop viles pour la dignité de l'histoire des Thucydide et des Xénophon, et c'est de lui que nous tenons les seuls détails qui nous restent sur les esclaves et sur les criminels employés aux travaux des mines, sur ces malheureux « pâles, maigres, à peine vêtus, et qui, estropiés ou infirmes, sans qu'on eût égard ni au sexe, ni à l'âge, ni à la faiblesse, étaient forcés à coups de fouet de travailler nuit et jour, sans espoir de fuite ni de grâce, sans pitié à attendre de

1. Diodore blâme et nous apprend que beaucoup d'autres blâmaient l'usage contraire des Grecs. Puis il ajoute qu'on pouvait vendre comme esclaves les débiteurs insolvables. Mais où? c'est ce qu'il ne dit pas. Précisément Solon se vante d'avoir détruit cette coutume barbare. Diodore, fait-il ici allusion à la Grèce gouvernée par les proconsuls et en proie à la rapacité monstrueuse des fermiers-généraux de Rome?

2. Agatharchide vivait sous le second des Ptolémées. Posidonius était contemporain de Cicéron.

ceux qui les gardaient, parce que c'étaient des étrangers qui n'entendaient même point leur langage : spectacle affreux et capable d'arracher des larmes à tout homme en faveur de ces infortunés, voués à des travaux pires que la mort[1]. » L'humanité et ses droits sacrés devenaient donc quelque chose pour l'homme; et soit que le Stoïcisme se fût déjà emparé des esprits par ses prédications incessantes, soit que les esprits, dégagés des préjugés et des passions politiques, penchassent d'eux-mêmes à des sentiments plus conciliants et plus équitables, il est certain que de Zénon à Sénèque, les idées cosmopolites et philanthropiques s'étaient singulièrement répandues.*

Ce progrès est surtout manifeste dans la philosophie par les discussions du Portique avec les écoles rivales.

Après l'avoir longtemps attaqué par la dialectique, la nouvelle Académie, ne pouvant l'accabler, se mit à lui faire une guerre d'érudition; elle lui contesta moins sa vérité intrinsèque, elle le chicana sur son originalité. Le Stoïcisme, au dire des Académiciens, avait indignement pillé Platon, Aristote, Xénocrate, Polémon et Crantor; il n'avait fait illusion que par un énorme bagage de mots insolites et étranges. Le coup semblait adroitement porté : on prêtait à l'ancienne Académie et au Lycée des idées que Platon ni Aristote n'avaient jamais professées, par exemple celle de l'unité du genre humain, celle de l'égalité naturelle et morale des hommes, celle de la charité universelle qui unit les individus et les peuples en une seule famille; et d'autre part, on tournait le Stoïcisme en ridicule pour avoir substitué

1. J'abrége beaucoup le tableau de Diodore, ou plutôt d'Agatharchide et de Posidonius. On peut le voir tout entier dans Diodore, liv. III, chap. 12 et 13, V, chap. 38.

* Den. d'Hal., liv. II, p. 254-256; III, 426, 696-700; VII, 1369; VIII, 1582. — Diod., liv. I, préf.; chap. 3, 47, 77, 79; II, 36, 39; III, 11-13; V, 38.

les termes de proegmènes et d'apoproegmènes à ceux de biens et de maux, afin de soutenir ce principe ruineux qu'il n'y a de bien que l'honnête. Si le Stoïcisme eût fléchi sur ce point, il était battu sur son principe même. Il avoua que Platon avait souvent parlé du bien et de la vertu avec une éloquence divine, mais en s'appuyant de l'autorité de ce grand nom, il ne se laissa jamais confondre avec l'Académie, et maintint invinciblement qu'il n'y a de bien pour un être raisonnable et libre que dans la rectitude de sa volonté. Au lieu de reculer, il gagna du terrain : il vit plusieurs de ses plus belles doctrines se répandre sous les noms d'Aristote et de Platon, jusqu'à ce qu'enfin, de guerre lasse, la nouvelle Académie rendit les armes dans la personne de Philon et d'Antiochus.

Il ne resta plus en présence que l'Épicurisme et le Stoïcisme qui, tous contraires qu'ils étaient dans leurs principes essentiels, exercèrent une influence analogue sur les destinées de la civilisation : car, si l'on ne considère que l'unité sociale vers laquelle tendait péniblement l'ancien monde, ces doctrines ennemies allaient toutes les deux par des voies opposées au même résultat définitif. L'une frayait la route à l'humanité, non moins par ses théories sur le droit naturel et par son amour du bien-être et de la paix, que par son mépris des préjugés nationaux qui, en divisant les hommes et en éternisant les hostilités entre les peuples, troublent de fond en comble la félicité de la vie et les avantages si précieux du repos et de la société. L'autre n'avait pas moins de dédain pour les institutions et les lois qui rendent étrangers les uns aux autres les êtres d'une même famille; et ce n'était plus au nom du plaisir, mais au nom de l'éternelle justice et de la communauté primitive établie par Dieu même, qu'elle proclamait la paix universelle et l'amour du genre humain. Or ce n'était plus ici deux écoles d'un jour comme

l'Académie et le Lycée. Le Platonisme est tout entier dans Platon qui n'eut point de successeur. Il dégénéra rapidement du maître à Speusippe et à Xénocrate, de ceux-ci à Polémon et à Crantor; et ce n'est que plusieurs siècles après, qu'il revécut avec éclat, quoique mélangé étrangement, dans quelques-unes des sectes Gnostiques qui préparèrent l'école d'Alexandrie. Le Péripatétisme meurt avec Aristote et Théophraste : Straton, Lacon, Lacidès et Hiéronyme sont moins des disciples que des déserteurs. Au contraire, le Stoïcisme et l'Épicurisme forment deux véritables sectes qui, mieux appropriées à l'état général et aux besoins des esprits, subsistèrent des siècles avec une influence aussi profonde qu'incontestable sur la société. C'est par milliers que l'on comptait les disciples d'Épicure, et le nombre en était si grand, selon Diogène, que les villes pouvaient à peine les contenir. « La perpétuité de cette école, ajoute le même écrivain, triompha de toutes les attaques de l'envie, et dans la décadence de tant d'autres sectes, celle d'Épicure se conserva par une foule de disciples, qui se succédèrent les uns aux autres sans interruption. » La doctrine, il est vrai, ne se développa guère en elle-même, bien qu'elle n'ait jamais manqué d'écrivains distingués pour la répandre. Mais le maître en avait exprimé les principes élémentaires dans un court traité, qui fut comme le bréviaire et le livre saint de ses sectateurs; et jamais ouvrage philosophique n'excita un si fervent enthousiasme et tant de foi : c'était l'abrégé de la vérité, de la vertu et du bonheur. Le Stoïcisme, quoique avec la même autorité, n'eut pas des adhérents aussi nombreux; mais au lieu de dogmatiser tout uniment, il ne cessa de s'éclaircir et de s'étendre, sans varier toutefois sur les principaux dogmes. Je veux croire que les anciens ont exagéré la valeur des successeurs de

Chrysippe[1]. Cependant Panétius, Hécaton, Antipater, Diogène de Babylone et Posidonius sont des esprits distingués, qui perfectionnèrent certainement la doctrine dans le détail, et qui commencèrent à la débarrasser des épines dont l'avait hérissée le génie trop subtil de Chrysippe. C'est cette vivace perpétuité du Stoïcisme comme école, qui donna le temps à ses principes essentiels de s'établir fortement et de se propager.

Ajoutez que les orateurs sans tribune ou ces rhéteurs répandus dans tous les pays de langue grecque ne cessaient de répéter sous une forme plus populaire les principaux dogmes de la philosophie, et vous comprendrez ce phénomène singulier du premier siècle avant Jésus-Christ et des deux siècles suivants : amis ou ennemis[2] du Stoïcisme, philosophes de toutes les écoles et de tous les pays[3], poëtes, historiens, grammairiens ou rhéteurs, tous parlent comme Sénèque ou comme Épictète de l'amour sacré du monde, de l'égalité des hommes, de la loi et de la république universelles, tandis que les jurisconsultes latins, à la suite de Labéon, vont emprunter les principes généraux du droit aux spéculations du Portique. Il fallait que cette grande doctrine très-simple au fond, mais trop subtile et trop compliquée dans la forme, devînt familière aux esprits éclairés avant d'agir sur les institutions, et d'être le plus utile et le plus puissant instrument de la civilisation romaine.

1. Chrysippe, le troisième chef du Portique, et, malgré sa malheureuse subtilité, non moins considérable que Zénon et que Cléanthe. On disait de lui : sans Chrysippe, point de Portique.

2. Ainsi Plutarque et Cicéron, qui le pillent sans cesse en l'attaquant.

3. Philon le juif, aussi bien que Plutarque ou qu'Epictète.

DU DROIT CHEZ LES GRECS.

Causes du peu de progrès du droit grec. — Lois de Platon : Droit domestique ; droit civil ; droit criminel. — Stoïciens : leur casuistique. — Théorie épicurienne du droit.

Nous devons la philosophie aux Grecs et le droit aux Romains. Je suis loin de m'inscrire en faux contre cette opinion généralement reçue. C'est bien là en effet la partie où chacun de ces peuples a excellé, comme c'est la meilleure portion de l'héritage qu'ils nous ont laissé dans le travail progressif de la civilisation. Cependant il ne faudrait pas croire que le droit romain soit né tout entier de lui-même. Production vraiment originale, parce que la patiente sagacité des jurisconsultes en a si bien fondu les éléments divers, qu'on ne saurait distinguer ce qui appartient en propre à Rome de ce qui est emprunté, le droit romain ne s'est pas seulement formé sous l'influence des idées stoïciennes ; il a encore largement puisé dans les législations de la Grèce et dans les écrits des philosophes sur les Lois. Sans recourir à cette antique tradition, qui envoie les décemvirs à Athènes et dans les principales cités helléniques pour en rapporter le droit, d'ailleurs tout romain et tout patricien, des Douze Tables, on sait que la jurisprudence prétorienne s'est surtout développée avant Auguste au contact de l'étranger ; et l'on soupçonne que les innovations du *préteur urbain* n'étaient souvent que des copies plus ou moins modifiées des règles de justice admises et suivies par le *préteur pérégrin*[1]. Or les étrangers qui abondaient à Rome étaient des

1. Préteur qui jugeait les contestations des étrangers, soit entre eux, soit avec les citoyens romains. Il n'était astreint à aucune loi écrite ; il pouvait donc donner beaucoup plus à l'équité naturelle ou au droit des gens que le préteur de

Italiens et des Grecs qui, selon toute vraisemblance, étaient jugés par des lois empruntées autant aux législations et aux coutumes de leur pays, qu'au droit naturel. Il ne suffit donc pas de connaître le stoïcisme des jurisconsultes pour apprécier ce que le droit romain doit à la Grèce ; il faudrait encore pouvoir le comparer avec le droit grec et avec ses principes, soit avec les principes positifs appliqués par les tribunaux, soit avec les principes théoriques discutés par les philosophes. Cette considération suffirait pour m'engager à toucher la question si peu connue du droit chez les Grecs[1]. J'ajoute cette autre raison décisive pour moi, qu'on ne connaît qu'à moitié la civilisation d'un peuple, lorsqu'on ne la connaît que par les spéculations de ses philosophes. C'est dans les lois écrites seulement, qu'on saisit jusqu'à quel point et dans quelle mesure les principes universels de la nature et de la raison étaient la conscience générale de tel pays et de telle époque.

Dans toute loi, il faut distinguer deux choses, sa forme ou les caractères qui font qu'elle est loi, et sa matière ou son contenu. Là où manquent l'égalité et l'universalité, la loi n'existe que de nom, l'obligation étant nulle lorsqu'elle n'est pas absolue. Sur ce point, l'idée du droit fut parfaite chez les Grecs, lorsque les Stoïciens eurent étendu à tous les êtres raisonnables ce que l'on n'admettait dans l'origine que pour les membres de la cité. Mais celui qui sait que la loi est obligatoire, égale pour tous et, par conséquent, universelle, n'en sait pas mieux pour cela ce qu'elle doit com-

la ville, qui devait rendre la justice d'abord d'après les lois, puis d'après les usages et coutumes, et qui n'avait recours au droit des nations que dans les cas où les coutumes et les lois étaient insuffisantes ou contradictoires les unes avec les autres.

1. Les matériaux de cette question sont presque tous rassemblés dans l'ouvrage de Samuel Petit sur les lois attiques. Mais outre quelques graves erreurs et une grande confusion, ce livre a le défaut d'être écrit en latin et d'être farci de longs textes grecs.

mander ou défendre. Le droit pourrait donc être parfait *formellement*, sans l'être *matériellement* ; et tel est même le cas ordinaire, puisque le droit absolu suppose la détermination exacte et précise de tous les rapports naturels des êtres libres dans tous les cas possibles. Il n'est pas étrange que le droit grec n'ait point échappé à cet inévitable inconvient. Mais quoique fort supérieur dans le principe à celui des Douze Tables[1], il ne paraît point s'être développé, comme le droit romain, par ce travail et ce progrès continus qui transforment, étendent et perfectionnent peu à peu les données toujours incomplètes et grossières des codes primitifs. Cela tient-il à ce que les interprètes des lois ou les *exégètes*, qui ne semblent avoir été que les auxiliaires ou les aides des orateurs, n'eurent pas à Athènes la même autorité que les jurisconsultes à Rome ? Ou bien plutôt cela ne viendrait-il pas de ce que les lois de Solon étaient si libérales malgré leur imperfection, qu'elles manquèrent de ce puissant moyen de développement que le droit a toujours trouvé dans l'antagonisme politique des ordres de l'état ? Non seulement on ne cite aucun ouvrage, ni considérable ni médiocre, des *exégètes*, mais aucun d'eux n'a même laissé un nom un peu célèbre. Les philosophes, sans doute, se sont beaucoup occupés des lois, mais les uns en historiens, à ce qu'il semble, et les autres en purs théoriciens, qui s'inquiétaient beaucoup plus de construire tout un édifice légal à leur guise, que de modifier ou de corriger la jurisprudence établie. L'école d'Aristote avait fait, si l'on en croit Cicéron, de vastes recueils des lois grecques et même des lois barbares, à peu près, je pense, comme ils dressèrent des catalogues des pierres ou des plantes. Platon et sans doute les Stoïciens ont beaucoup emprunté aux lois existantes, mais ils ne

1. Quand je parle du droit grec, il est bien entendu que c'est de celui d'Athènes, le seul que l'on connaisse un peu.

s'astreignirent jamais à n'en être que les interprètes ou les commentateurs. En général, les philosophes grecs n'ont rien de l'esprit positif des légistes, comme ceux qu'on pourrait appeler les jurisconsultes d'Athènes paraissent n'avoir rien eu de l'esprit théorique des philosophes. On peut trouver étrange sans doute cette séparation de deux classes d'hommes qui sont faites pour se compléter, et le peu d'influence des idées sur le développement des lois. Mais l'une et l'autre de ces choses s'expliquent facilement, si l'on réfléchit à la manière dont les philosophes envisagaient les questions morales. Une fois les principes formels de la morale établis, on peut rechercher ou les relations naturelles et nécessaires qui unissent entre eux les sujets de la loi, ou bien avec quelles dispositions de cœur et d'esprit on se conforme à ses commandements. D'un côté, la théorie des devoirs et des droits, nécessaire à l'avancement de la jurisprudence ; de l'autre, la théorie des vertus, qui m'y paraît inutile, ou du moins qui ne touche au droit proprement dit, que d'une manière très-éloignée. C'est précisément à ce dernier point de vue que les philosophes se sont presque exclusivement attachés. Dédaigneux de l'utile et passionnés pour le beau, ils ont merveilleusement saisi le côté poétique des choses morales; mais le côté pratique, ce qui peut servir au droit, ils l'ont toujours beaucoup trop négligé, soit par suite du génie national et de leur éducation, soit par une sorte de nécessité chronologique, parce qu'ils touchaient encore par beaucoup de points à l'inexpérience et à l'enfance de l'humanité. Ce qu'ils veulent, ce qu'ils cherchent, c'est l'idéal: idéal de l'état, idéal du citoyen, idéal du brave, idéal du juste, idéal du sage, toujours et partout l'idéal. Ce caractère poétique est si prononcé dans Platon, que son nom et l'idéal sont devenus synonymes. Quoiqu'il soit un des plus subtils dialecticiens et des plus profonds penseurs, qui aient jamais paru, tout chez lui sent

le poëte, style, mise en scène, images et idées. Mais n'est-ce pas se jouer des mots et renverser toutes les notions communes, que d'accorder la qualité de poëtes à ces Stoïciens hérissés de formules et de termes techniques à mettre en fuite toutes les muses? Quoique je me défie des jugements de Cicéron et que l'excès de subtilité, qu'on reproche aux Grecs et notamment aux adeptes du Portique, me paraisse plus un défaut de l'imagination que de la raison, j'accorde facilement que les Stoïciens n'étaient que de secs et subtils logiciens dans leur langage ; mais ils étaient poëtes dans leur manière d'envisager les choses. Qu'est-ce que leur sage? Un pur idéal[1]. Ce n'est que dans Aristote que vous trouverez de temps en temps la forme et l'esprit scientifiques. Ses analyses du bonheur en général et du plaisir en particulier, sa réfutation des utopies platoniciennes sur la communauté des biens, des femmes et des enfants sont encore aujourd'hui d'admirables morceaux philosophiques pour la forme comme pour le fond. Je ne parle point pour le moment de ces innombrables remarques si profondes qu'elles n'ont point cessé d'être vraies. Mais Aristote n'a pas impunément fréquenté l'école de Platon et la patrie de Phidias et de Sophocle. Vous croyez, par exemple, qu'il analyse et qu'il dissèque patiemment le citoyen, ou qu'il pèse froidement les raisons pour et contre l'esclavage : il a devant les yeux un idéal. Que cet idéal ne soit pas le simple produit de la fantaisie, je le veux bien. Mais il n'est pas non plus le résultat de l'analyse philosophique. Je n'en voudrais pour preuve que les

1. Malebranche, qui abondait d'imagination, reproche à Sénèque de n'être qu'un homme d'imagination. Or, Sénèque est peut-être un des Stoïciens qui, pour le fond, sinon pour la forme, méritent le moins ce reproche. Dans les idées générales, il exagère sans doute les intempérances des Stoïciens par les intempérances de son style. Mais que de fines observations nous révèlent l'esprit positif du Romain, du courtisan et de l'homme du monde! il faut ajouter, pour être juste, du sincère observateur du cœur humain, soit sur les autres, soit sur lui-même.

portraits du magnifique et du magnanime, souvenirs idéalisés de quelques grands personnages de la Grèce. Voici son procédé le plus habituel dans les questions morales. Étant donné, par exemple, le citoyen grec par excellence, quelles sont et quelles doivent être ses qualités? Tout homme qui ne les possède pas est exclu du rang de citoyen, et tout ce qui n'est pas citoyen est esclave, c'est-à-dire manœuvre ou plutôt instrument et machine. Retranchez les conclusions qui sentent le raisonneur et le logicien, vous avez le procédé même de la poésie. Tartuffe, par exemple, ou le parfait hypocrite étant donné, quels seront, quels doivent être ses actions, ses manières et son langage? A Dieu ne plaise que je veuille exclure ce procédé des spéculations morales, quoiqu'il n'ait en soi rien de rigoureux et de scientifique! Il est admirable pour intéresser l'imagination et la sensibilité, ces deux forces actives de l'âme, pour la vérité ou contre l'erreur. En échauffant le cœur pour la beauté du bien, il éclaire la conscience d'une plus vive lumière; il nous anime à poursuivre ardemment le triomphe de la vérité. Mais à quelle condition peut-il rendre ces services? A la condition qu'il y ait déjà dans les esprits un assez grand nombre d'idées pour en former un type nouveau. Sans quoi, cette méthode à la fois oratoire et poétique n'est d'aucun usage, parce qu'elle ne peut nous révéler ni les devoirs que nous avons à remplir, ni les droits que nous avons à respecter. Mais surtout elle fausse complétement le droit proprement dit en l'étendant au delà de ses justes limites. Tout ce que la vertu commande, la loi le commande aussi, a dit Aristote, résumant dans cette brève formule les principales vues des philosophes grecs sur la législation. C'est là une des erreurs les plus graves et les plus séduisantes pour les moralistes. Car si la vertu commande tout ce que la loi doit commander, il n'est pas vrai que le droit puisse légitimement exiger tout ce que la vertu ordonne. La morale s'adresse à la raison et à la conscience; elle va à la perfection de notre être. Le droit s'adresse à la raison et à l'égoïsme; il va à la paix de la société. Respectez la personnalité d'autrui et toutes les dépendances de sa personnalité; peu importe d'ailleurs que ce soit par conscience ou par des motifs intéressés. Soyez, si vous le voulez, lâche, intempérant, menteur, insensé : tant que vous ne gênez pas la liberté des autres et que vous ne commettez pas de scandale public, vous pouvez être passible de la conscience et de l'opinion, vous ne l'êtes pas de la loi. Si l'on prétend ériger les bonnes mœurs en lois positives, on sera fatalement conduit à l'inquisition et à la tyrannie, et la vertu elle-même, cette vertu qu'on a tant à cœur de faire régner, disparaîtra en même temps que la liberté. Sans doute, toute loi qui serait contraire à la conscience est nulle par cela seul; mais si le droit aspire indiscrètement à égaler la morale, il s'anéantit lui-même, en détruisant la liberté personnelle, qu'il a pour unique objet de consacrer et d'assurer. Les doctrines des philosophes devaient donc être impropres à la jurisprudence, tant qu'elles conservèrent le caractère dominant de la poésie ou de l'idéal. Mais si elles ne servirent en rien au développement du droit chez les Grecs, le droit n'en existait pas moins avec tous ses principes essentiels. C'est ce que je voudrais montrer avant de quitter Athènes pour Rome.

Le seul monument qui nous reste des travaux des philosophes sur le droit, est le livre des *Lois* de Platon. Il vaut mieux pour faire connaître le droit grec, que le précieux recueil des Lois Attiques, non seulement parce qu'il est plus complet à beaucoup d'égards, et que les principes, qui constituent la philosophie du droit, y sont plus nettement exprimés, mais surtout parce qu'il traduit mieux le mouvement et l'antagonisme des idées légales chez les Grecs, en

mêlant perpétuellement Lycurgue à Solon, l'aristocratie à la démocratie[1]. Nous ne donnerons pas ici une analyse ou un abrégé des *Lois*; nous interrogerons seulement cet ouvrage sur les questions qui appartiennent au droit civil et au droit pénal, laissant de côté tout ce qui touche à la politique et à l'administration.

Nous commencerons par le droit domestique. Il était en général fort imparfait chez les anciens, parce qu'il violait sans cesse la liberté personnelle. Il ne faut pas s'attendre à trouver plus de libéralité dans Platon que dans Solon ou dans Lycurgue. D'abord aucun citoyen ne peut prendre femme en dehors de la cité[2]; en second lieu, tout citoyen est forcé de se marier et de laisser dans l'état des citoyens qui le remplacent, sous peine d'encourir les rigueurs de la loi; enfin, quoique Platon proclame qu'il n'y a point de contrat qui demande plus le consentement des parties que le mariage, et que tout jeune homme doit choisir à son gré, dans quelque famille que ce soit[3], la personne qu'il trouve à son gré, cependant lorsqu'un citoyen vient à mourir, en ne laissant que des filles, les lois du philosophe condamnent le plus proche parent à épouser l'une d'elles avec l'héritage. Elles ne prononcent pas tout d'abord cette dure sentence avec la loi athénienne: «Qu'il l'épouse ou qu'il l'établisse en la dotant.» Elles permettent de s'adresser aux juges pour être délié d'une obligation qui pourrait être fâcheuse; mais à moins des plus fortes raisons, une pareille réclamation entraîne avec elle

1. Antagonisme peut-être plus saisissant dans l'histoire de Rome, parce qu'il existe non plus entre deux villes, mais entre les citoyens d'une même ville.

2. Principe généralement admis dans les peuples qui eurent l'avantage d'être composés de *citoyens*. Les Romains n'accordèrent que difficilement le *jus connubii* à leurs voisins, lorsqu'ils ne leur accordaient pas le *jus civitatis*.

3. Il n'y a pas, à proprement parler, de plébéiens ni de patriciens dans l'État que Platon imagine dans ses *Lois*. Par suite, le *jus connubii* existe entre tous les citoyens.

l'infamie. Ce n'est pas tout: au bout de dix ans de mariage, si l'on n'a pas d'enfants, le divorce est forcé. Si le mari vient à perdre sa femme, ou la femme son mari, c'est une nécessité pour eux de se remarier, s'ils n'ont pas de postérité. Dans le cas contraire, la loi conseille au mari d'élever ses enfants sans leur donner une marâtre; mais elle ne l'y contraint pas. Elle ordonne à la femme de rester veuve, à moins qu'il soit prouvé que sa jeunesse ne lui permet point de se passer de mari sans danger pour sa santé. Le seul point peut-être où les lois de Platon, ainsi que celles des Grecs en général, ne violent point le droit et la liberté, c'est qu'elles admettent la possibilité du divorce, lorsqu'il y a incompatibilité d'humeur entre les époux. *

Partout la main et la tyrannie de l'État; mais aussi partout sa protection pour les droits une fois reconnus. Sans amoindrir les vrais droits du père de famille, la législation grecque avait de bonne heure limité son pouvoir patriarcal sur ses enfants. Personne ne pouvait plus tuer ou vendre ses fils ou ses filles[1], comme des propriétés dont on abuse à son gré; et s'il était encore permis de les renoncer, ce n'était qu'à des conditions et avec des formalités fixées par la loi. Dans les lois démocratiques de Solon, il fallait une sentence des juges; dans les lois aristocratiques de Platon, tout se passe dans un conseil de famille. Quiconque, dit Platon, aura conçu, soit avec raison, soit sans fondement, le malheureux dessein de retrancher de sa famille l'enfant qu'il a engendré et élevé, ne pourra point exécuter ce dessein sur-le-champ ni sans aucune formalité. Mais il assemblera tous ses parents jusqu'aux cousins germains et tous

* T. II, Lois, p. 772, D; 773, E; 774, A, B; 925, D-926, D; 930, A, B, C, D.

1. Le père pouvait encore vendre sa fille mineure, ou le frère sa sœur, lorsqu'elle se conduisait d'une manière infâme. (Sam. Pet., 237.)

les parents maternels du fils dans le même degré, hommes ou femmes; il leur soumettra ses raisons et l'enfant accusé exposera les siennes. Si les raisons du père l'emportent et qu'il ait pour lui la moitié des suffrages de toute la parenté, en exceptant le sien propre, celui de la mère et celui de l'accusé, il lui sera permis de renoncer son fils ou sa fille; autrement il ne le pourra pas.» Dans le cas où le fils était renoncé, il ne faisait plus partie de la famille; il n'avait donc plus de droit sur les biens paternels, aussi bien dans les lois attiques que dans celles de Platon.*

Le chef de famille ne doit même point disposer de ses biens à sa fantaisie, par testament ou autrement; et Platon reproche aux législateurs grecs d'avoir eu trop de condescendance pour les derniers vœux des mourants, qui n'ayant plus ni liberté dans l'esprit, ni consistance dans la volonté, oublient et la justice et les sentiments raisonnables qu'ils avaient eux-mêmes avant le moment fatal. Les mourants peuvent s'écrier: « ô Dieux! Il est bien dur que je ne puisse disposer de mes biens en faveur de qui il me plaît, selon l'attachement qu'on m'a témoigné soit dans ma maladie, soit en d'autres circonstances.» — « Mes amis, leur répond Platon, je ne vous regarde, ni vous ni vos biens, comme étant à vous-mêmes, mais comme appartenant à toute votre famille, tant à vos ancêtres qu'à votre postérité; et votre famille avec ses biens, comme appartenant à l'État. Cela posé, si, tandis que la maladie ou la vieillesse vous fait flotter entre la vie et la mort, des flatteurs s'insinuent dans votre esprit et vous engagent à faire votre testament contre les règles, moi, législateur, je ne le souffrirai pas. Mais je n'envisagerai dans mes lois que le bien de votre famille et l'intérêt public. Allez où va fatalement la nature humaine; nous, nous aurons soin de

* T. II, Lois, p. 929, A, B, C. — Sam. Pet., p. 234, 235.

vos proches, sans négliger ceux-ci pour favoriser ceux-là.» La législation athénienne permettait sans doute d'avantager un de ses enfants, ou de laisser quelque partie de ses biens à des amis ou à des serviteurs; mais elle n'abandonnait point les intérêts de la famille à la volonté d'un mourant; toutes les fois que le père n'avait point fait de testament, elle suivait le droit naturel dans le partage des biens, accordant une part égale à chacun des enfants, et dans le cas où il n'y avait pas d'enfants, à chacun des héritiers qui avaient le même degré de parenté. La seule faculté qu'elle laissât au testateur, c'était de substituer à ses fils mineurs des héritiers, qui ne succédaient que dans le cas où les enfants mouraient avant leur majorité, ou bien lorsqu'il n'avait que des filles, de léguer ses biens à ceux qu'il voulait, mais à la condition d'épouser les orphelines avec l'héritage. La liberté du testateur était sans doute absolue, lorsqu'il n'avait point d'héritiers naturels et directs. Mais dans ce cas encore, si le défunt n'avait point fait de testament, la loi athénienne se rapprochait beaucoup du droit naturel, appelant à la succession les frères du défunts par le père, puis les fils légitimes des frères, et à leur défaut les enfants de ces fils, mais en préférant toujours les mâles et leurs descendants, même quand le degré de parenté était plus éloigné. A défaut de proches du côté paternel, depuis les frères jusqu'aux fils des cousins issus de germains, la succession revenait aux proches du défunt par sa mère, en suivant toujours le même ordre. Dans le cas où il n'y avait point d'héritiers dans le degré précité, le parent le plus proche de la ligne paternelle devait succéder. Platon suit assez exactement toute cette législation de Solon pour ce qui concerne les biens indépendants du domaine héréditaire et inaliénable. Mais ici commence un droit tout factice et tout politique, comme l'ancien droit romain.

Puisque le nombre des lots ou des propriétés foncières est déterminé et invariable, il n'y a nécessairement qu'un seul héritier. Le mourant choisira celui de ses enfants mâles qu'il voudra pour en faire son successeur dans la cité. S'il n'a que des filles, il en désignera une à son choix pour être mariée avec le jeune homme qu'il adoptera pour héritier. S'il meurt sans postérité, son domaine héréditaire revient de droit à l'État, qui choisira dans la parenté du défunt un jeune homme et une jeune fille pour ressusciter cette maison éteinte. Mais ce choix n'est pas arbitraire : Platon admet le même ordre de succession que le législateur d'Athènes, en commençant par les frères et les neveux et en donnant dans le même degré la préférence aux parents par les mâles sur les parents par les femmes[1]. Je n'insiste pas sur les autres cas qui peuvent se présenter et que Platon indique rapidement, parce qu'il suit toujours le principe précédent pour l'ordre des successibles. Mais ce qui est étrange, c'est qu'il ne parle ni des ascendants ni de la mère qui demeure veuve. Solon oublie aussi les ascendants; mais ce qui regarde la mère est réglé dans sa législation. La femme, qui a apporté une dot à son mari, peut rester avec ses enfants si elle le veut; elle participe à leurs biens, sans pouvoir alors réclamer d'intérêts pour sa dot. D'ailleurs riche ou pauvre, la mère, demeurée veuve, a légalement droit à une pension alimentaire de la part de ses enfants majeurs. Platon ne s'occupe point de tout cela, paraissant compter sur la piété filiale. « Mettons-nous bien, dans la pensée, dit-il, qu'il n'y a point d'idole plus vénérable aux yeux de la divinité, qu'un père, qu'une mère, que des ancêtres courbés par le poids des

1. Platon corrige ici la loi de Solon. Solon admettait que les proches par les mâles devaient avoir l'avantage sur les proches par les femmes, même à un degré de parenté plus éloigné : Platon n'admet cet avantage qu'au même degré de parenté.

années. Ces statues vivantes de nos ancêtres ont un merveilleux avantage sur les statues inanimées. Les premières, lorsque nous les honorons, joignent leurs prières aux nôtres, et nous maudissent, quand nous les outrageons, tandis que les secondes ne font ni l'un ni l'autre. Quiconque traite, comme il doit, son père, son aïeul et ses autres ancêtres encore vivants, peut se flatter qu'il possède en eux les plus efficaces et les plus puissantes de toutes les statues pour attirer sur soi les bénédictions des dieux. Tout homme sensé craint donc et honore ses parents, et c'est véritablement un trésor pour les gens de bien, que des ancêtres chargés d'années et qui vivent jusqu'à l'extrême vieillesse.» Certes, si de pareils sentiments étaient partout en vigueur, la mère n'aurait rien à craindre pour son sort; mais toute cette morale n'est pas aussi sûre qu'une bonne loi sur les successions, où la veuve aurait sa part légitime.*

Je ne dirai qu'un mot de la tutelle. Le choix du tuteur appartient au père, s'il le veut; il peut désigner par son testament ceux qu'il voudra et en tel nombre qu'il voudra, pour prendre soin des affaires et de l'éducation de ses enfants mineurs. Dans le cas où il n'y a point de testament, la tutelle revient aux plus proches parents par le père et par la mère, deux de chaque côté, auxquels est adjoint un des amis du défunt. Si des orphelins viennent à perdre leur tuteur, les parents et les alliés du côté du père et de la mère, en allant jusqu'aux cousins germains inclusivement, en nommeront un autre dans l'espace de dix jours, sous peine d'amende. Les tuteurs sont sous la surveillance des gardiens des lois. S'ils sont coupables de négligence ou de prévarication, les parents ou les premiers venus d'entre les citoyens peuvent les appeler devant le juge pendant le temps de la tutelle; après

* Plat., t. II, Lois, p. 922, B-923, E; 924, E; 925, C, D; 931, E-932, C. — Sam. Pet., 582-589.

la tutelle, leurs pupilles ont action contre eux pendant cinq ans. *

Il faut faire une double remarque sur tout ce droit domestique : d'abord, quoi qu'il donne toujours le pas à la parenté par les mâles sur la parenté par les femmes, il tient compte de l'une et de l'autre; en second lieu, on ne voit nulle part dans Platon que la femme, arrivée à l'âge de la majorité, soit sous la tutelle ou de ses fils ou d'un étranger, comme cela se pratiquait à Athènes. Si elle agit habituellement pour les actes civils par l'intermédiaire de ses parents ou de son mari, elle peut faire valoir ses droits par elle-même, lorsqu'elle est veuve et qu'elle a quarante ans. C'est plus que ce qui lui fut accordé par le droit romain jusqu'aux empereurs chrétiens.**

Les lois purement civiles sont celles qui assurent la paix entre les citoyens ou qui tranchent leurs différends en consacrant et en faisant respecter les droits de chacun. Or, elles supposent une bonne constitution des tribunaux et certaines garanties contre la corruption, la partialité ou la négligence des juges. «Un état n'est plus un état, dit Platon, si ce qui concerne les tribunaux n'y est pas réglé comme il faut.» Il doit d'abord y avoir plusieurs degrés de juridiction, afin qu'on puisse en appeler d'un tribunal à un autre. Ceux donc qui auront ensemble quelque différend, s'adresseront d'abord à leurs amis, à leurs voisins, et à tous ceux qui peuvent être au fait du sujet de la contestation, et les prendront pour arbitres. Voilà, selon Platon, le plus sacré des tribunaux. Si la chose n'est pas suffisamment décidée par les arbitres, on aura recours aux juges de la tribu. Enfin si le procès ne

* Plat., t. II, Lois, p. 766, C, D; 924, A, B, C; 926, B, E; 928, E. — Sam. Pet., p. 643, 691-695.

** Plat., t. II, Lois, p. 776, C, D; 914, A, B; 926, E-928, D. — Sam. Pet., 591-595.

peut être complètement vidé par ces deux tribunaux, on aura recours aux juges d'élite[1], dont la sentence sera sans appel. En second lieu, les juges ne devront rendre leurs sentences que d'après des lois précises : Platon regrette qu'on ne puisse s'en fier à la seule équité naturelle; mais il reconnaît que les juges ne doivent être consultés que sur le fait et que sur l'application de la loi. Outre cette garantie, il en est d'autres qui ne sont guère moins indispensables, la nécessité des informations et des enquêtes, la liberté de l'accusation et de la défense, la marche régulière de la procédure et des interrogatoires, la publicité. « Que chaque juge, dit Platon, donne son suffrage à découvert; qu'ils soient tous assis de suite par rang d'ancienneté, ayant en face l'accusateur et l'accusé; que tous les citoyens qui n'ont point d'affaires pressées, soient assidus et attentifs aux jugements. L'accusateur parlera le premier; l'accusé répondra. Après, le plus ancien des juges commencera à les interroger, examinant à fond la solidité de leurs raisons. Tous les autres juges feront la même chose après lui, et celui qui n'aura rien à demander, remettra la parole au suivant. De tout ce qui a été dit, on couchera par écrit ce qu'on jugera de plus décisif, et l'écrit, signé des juges et scellé, sera déposé dans le temple de Vesta. Le lendemain même procédure, renouvellement de l'interrogatoire et procès-verbal. Après trois interrogatoires, successifs, quand on aura recueilli toutes les dépositions et toutes les preuves, les juges s'engageront par serment à donner leur sentence selon les lois et la vérité; alors ils prononceront.» On sera absous ou condamné à la pluralité des voix. Quoi qu'il ne soit question dans le texte que je viens de citer, que du tribunal suprême et sans appel, il est incontestable

1. Ce tribunal est composé des gardiens des lois et de ceux qui sont jugés les meilleurs parmi les magistrats de l'année précédente.

que la plupart des garanties ou des formalités qui y sont énoncées sont également applicables aux tribunaux de seconde instance.*

Or les tribunaux ont à juger sur deux choses que l'on confond souvent et qu'il faut soigneusement distinguer, sur le dommage causé par le défendeur, et sur le degré de l'injustice qu'il a commise ou de sa culpabilité. « Si quelqu'un, dit Platon, fait tort à autrui sans le vouloir et contre son gré, je suis bien éloigné de dire qu'il commet une injustice, mais involontairement; je dirai que, grand ou petit, ce tort n'est nullement une injustice. Bien plus, si mon avis l'emporte, nous dirons souvent que l'auteur d'un service rendu par de mauvaises voies, est coupable d'injustice : il faut donc que le législateur examine l'intention de celui qui a fait du bien ou du mal à autrui, et qu'il porte en même temps les yeux sur deux choses, l'injustice et le tort causé. Pour le dommage, le législateur par ses lois et le juge par ses sentences doivent autant que possible le réparer, en faisant recouvrer ce qui est perdu, en relevant ce qui est tombé, en guérissant ce qui est blessé, en dédommageant pour ce qui est tué; en un mot, on doit essayer, par voie de compensation entre l'auteur du dommage et celui qui l'a souffert, de les réconcilier et de faire succéder l'union à la discorde.» Quant à l'injustice, il faut la punir, afin de contraindre celui qui s'en est rendu coupable, à ne plus la commettre désormais de propos délibéré. Il y a donc d'un côté le droit civil, et de l'autre le droit criminel.**

Or le droit civil serait extrêmement simple dans une république telle que celle décrite par Platon dans ses Lois. Les propriétés foncières, étant inaliénables, ne sont sujettes aux

* Plat., t. II, Lois, 766, E-768; 855, D, E; 856, A; 876, B, C, D; 956, B, C, D.

** Plat., t. II, p. 861, E-863, A; 934, A.

mutations que par la mort du propriétaire, qui ne doit avoir qu'un seul héritier; l'industrie et le commerce sont interdits aux citoyens; non-seulement l'usure, mais encore le prêt et la vente à crédit sont défendus, et le législateur ne donne pas action au créancier frustré contre le débiteur infidèle; enfin, il n'y a point de contestation d'intérêts possible dans le mariage, lors même qu'il survient un divorce, parce que la femme ne doit pas apporter de dot à son époux. Platon pourrait donc supprimer toutes les lois et se contenter de dire aux citoyens de son État: « Que personne ne touche autant qu'il dépend de lui, à ce qui m'appartient, qu'il n'ôte même rien de sa place sans en avoir obtenu mon agrément. Si j'ai du bon sens, j'en userai de même à l'égard de ce qui appartient aux autres.» Avec cette maxime et la surveillance des agoranomes qui font la police des marchés, des astynomes qui font la police de la ville, et des agronomes qui font celle des campagnes, les contestations et les procès me paraissent presque impossibles, et l'on pourrait se passer des réglements et des tribunaux civils. Mais Platon, malgré son peu de penchant pour la démocratie, sentait trop bien le mérite des lois de Solon, pour ne pas transporter quelque chose d'Athènes dans cette espèce de Lacédémone, réduite et simplifiée, qu'il se plaît à organiser. C'est ainsi qu'il nous a conservé quelques lois athéniennes sur les servitudes et la prescription. D'un autre côté, il faut quelques règlements pour les étrangers domiciliés et pour les affranchis qui font tout le commerce de l'État; or ces derniers règlements, dont les uns appartiennent en propre à Platon, et dont les autres sont empruntés au législateur d'Athènes, contiennent les principes de la bonne foi qui devrait exister dans tous les contrats.

Ce n'est qu'à regret que Platon admet la propriété, parce qu'il la regarde comme la cause de toutes les passions mauvaises et des contestations qui désunissent la cité. Avec la

propriété telle qui l'a faite, arpentée, enregistrée, inspectée, il aurait pu se dispenser de commander qu'on ne remuât point les bornes qui séparent les champs ou, comme il dit dans son poétique langage, « les petites pierres qui marquent les limites de l'amitié et de l'inimitié». Mais tels sont l'égoïsme et la jalousie inhérents au principe de la propriété, qu'il ne peut manquer d'y avoir sans cesse entre voisins des torts réels ou apparents, volontaires ou involontaires, qui, en se renouvelant tous les jours, enfantent des aigreurs et des inimitiés mortelles, au point que des parents ou des amis s'égorgeraient pour un mur mitoyen, comme pour le plus grand des intérêts, s'il n'y avait des règles fixes et précises pour les forcer d'être d'accord. Voilà l'origine du principe tout légal des servitudes. C'est ainsi qu'il est défendu de toucher aux figues champêtres ou aux raisins de sa vigne avant le temps fixé pour la récolte, afin d'éviter les méfiances et les accusations réciproques. C'est ainsi qu'en plantant des arbres il faut garder la distance prescrite entre le plant et le champ de son voisin, non-seulement parce qu'on pourrait le gêner et lui nuire, mais encore pour qu'il n'y ait point de contestation sur les fruits. Platon cite encore quelques règlements sur les eaux, sur leur écoulement, sur les précautions qu'on doit prendre pour ne point gâter ou intercepter les sources jaillissantes ou artificielles, dont la jouissance est à autrui, en rappelant que ces lois et beaucoup d'autres non moins belles ont été portées depuis longtemps par les législateurs. Le principe de la prescription n'a pas un autre but que les servitudes, celui de mettre la paix entre les hommes. « A l'égard des possessions douteuses, dit Platon, il y aura un terme préfix au delà duquel celui qui aura joui pendant tout cet intervalle ne pourra plus être inquiété. Il ne peut point y avoir de doute chez nous pour les fonds de terre et les maisons. Quant aux autres choses, si celui qui en a la possession

s'en sert dans la ville, dans la place publique, dans les temples, sans que personne les revendique; et si cependant le maître de la chose prétend l'avoir fait chercher pendant ce temps, quoique l'autre, de son côté, n'ait jamais affecté de la céler: après qu'un an se sera passé de la sorte, l'un jouissant de la chose, l'autre la cherchant, il ne sera plus permis de la répéter. Si le possesseur ne s'en servait point à la ville ni dans la place publique, mais seulement à la campagne, à découvert, et que celui à qui elle appartient ne s'en soit point aperçu dans l'espace de cinq ans: ce terme écoulé, il ne sera plus en son pouvoir de la revendiquer. Si le possesseur faisait usage de la chose en ville, mais dans sa maison seulement, la prescription n'aura lieu qu'au bout de trois ans; et au bout de dix, s'il n'en usait qu'à la campagne dans l'intérieur de sa famille. Enfin, s'il ne s'en servait qu'en pays étranger, il n'y aura jamais de prescription, et la chose reviendra à son premier maître, en quelque temps qu'il la trouve.» Peu importe la valeur de ces règlements: ils suffisent pour montrer ce qu'il y a en même temps de raisonnable et d'arbitraire dans le principe de la prescription, qui a pour unique fondement la nécessité, comme elle a pour but la sécurité et la paix.»*

Les contrats, l'achat et la vente, tout échange et tout commerce doivent être réglés par la bonne foi. Platon énumère presque tous les cas de ce principe de la *Bona fides*, que Cicéron attribue à un jurisconsulte de son temps et qui revient si souvent dans le droit romain: dissimulation, feinte, mensonge, altération des marchandises, manque et infidélité à ses engagements. Vous vendez un esclave atteint de la phtisie, de la pierre ou de toute autre maladie longue,

*Plat., t. II, Lois, 842, 842, E — 845; 913, A; 954, C, D, E. — Sam. Pet., 480, 482, 484.

d'une cure difficile, et dont il n'est pas aisé à tout le monde de s'apercevoir: vous devez déclarer la chose à l'acheteur; sinon, le marché est nul, pour cause de dissimulation. Platon défend de vanter sa marchandise, d'affirmer par serment qu'elle est excellente, de se faire marchander, de hausser ou de baisser son prix: ce sont autant de feintes et de mensonges contraires à la bonne foi, qui fait seule du commerce quelque chose d'honorable pour le négociant et d'utile pour la société, par conséquent, de légitime. La falsification des marchandises est un vol. De plus quiconque, dans un état libre, abuse de son art pour tromper ceux qui ne s'y connaissent pas doit être considéré comme celui qui altère les denrées nécessaires à la vie. «C'est une maxime détestable, ajoute Platon, que celle qui est sans cesse dans la bouche du vulgaire, à savoir que toutes ces supercheries et ces fraudes, lorsqu'on en use à propos, n'ont rien que de légitime. Après quoi, trompant et trompé, on fait tort aux autres, et l'on en reçoit à son tour.» Enfin, la bonne foi exige qu'on tienne strictement ses engagements. Platon considère comme un homme qui manque à la bonne foi, l'artisan qui n'a pas fait et livré son ouvrage au temps convenu, «sans égard pour le Dieu qui lui donne du pain.» Il le condamne en conséquence à payer le prix de l'ouvrage qu'il devait livrer, et à le faire gratuitement dans le temps marqué. «Si un citoyen, ajoute-t-il, ayant chargé un artisan de quelque ouvrage, ne lui en paie point le prix suivant la convention légitime passée entre eux, et que, manquant à ce qu'il doit à Minerve et à Jupiter, conservateurs et protecteurs de l'État, il rompe par l'amour d'un gain léger les principaux liens du commerce civil, la loi se joindra à ces dieux pour venir au secours de la société qu'il tend à dissoudre. Celui qui ne paiera pas dans le temps convenu paiera le double; et s'il laisse écouler une année, il paiera aussi

les intérêts à raison d'un sixième pour chaque drachme par mois, quoique d'ailleurs l'argent dû à tout autre titre ne porte pas intérêt.» Je ne cite point ces lois pour des modèles: elles sentent plus l'ennemi du commerce que le législateur, et je doute que Solon, par exemple, ait jamais défendu, sous prétexte d'honnêteté, de mettre deux prix à sa marchandise, ou qu'il ait eu l'idée d'un *minimum* et d'un *maximum* pour des choses qui ont presque toujours une valeur réelle et une valeur de circonstance. Mais si bizarres que puissent paraître quelques unes de ces lois platoniciennes, elles n'en révèlent pas moins une intelligence très-nette des principes qui doivent guider le législateur, sauf à les appliquer raisonnablement ou selon les nécessités variables des choses.*

Il ne suffit pas que le tort ou le dommage soit réparé; il faut encore que l'injustice soit punie. On pourrait craindre que Platon ne considérât plutôt la peine en moraliste qu'en législateur; mais sauf quelques détails où le sentiment de la moralité indignée l'emporte à contre-temps sur la raison de l'intérêt public, il a su presque toujours se tenir au vrai point de vue du droit, qui est celui de la justice limitée par l'utilité. Le juge humain ne punit pas; il réprime et prévient le mal; il ne cherche pas l'expiation, ni même, à proprement parler, la fin du désordre moral; il cherche la paix et l'ordre de la société; et s'il doit désirer la correction du coupable, c'est qu'elle serait une garantie de son innocence pour l'avenir. «Quant aux injustices, dit Platon, le législateur les regardant comme des maladies de l'âme, appliquera des remèdes à celles qui sont susceptibles de guérison, et voici la fin qu'il doit se proposer; c'est d'instruire par sa loi l'auteur de l'injustice, grande ou petite, et de le contraindre à ne plus commettre de pareilles fautes, ou du moins à les

* Plat., t. II, 916, E; 918, B; 920, E-921.

commettre beaucoup plus rarement, en exigeant d'ailleurs la réparation du dommage.» Mais si l'injustice était à l'état incurable, il n'y aurait plus d'autre ressource que la mort du criminel. Hors de là, le législateur et le juge n'useront jamais de ce remède violent. Il y a des législateurs qui multiplient, raffinent, aiguisent, surchargent et prolongent les supplices, comme s'ils avaient mission de trouver des cruautés égales au crime et à l'indignation qu'il doit exciter. Platon sait que le supplice, lorsqu'il n'est pas une répression, n'est qu'un mal ajouté à un mal, quoique certains crimes lui paraissent si horribles, qu'ils ne sauraient être expiés par mille morts. « Mais les coupables, dit-il, doivent être punis, non à cause du mal commis (car ce qui est fait est fait), mais pour leur inspirer à l'avenir, aussi bien qu'à ceux qui seront témoins de leur châtiment, l'horreur de l'injustice, ou du moins pour balancer et affaiblir le funeste penchant qui les y porte.» C'est pour cela que tout malfaiteur, pour chacun des délits qu'il aura commis, sera condamné à un châtiment convenable en vue de son amendement. Les peines seront donc proportionnées à la faute, non, comme semblent le croire quelques législateurs pour que l'horreur du supplice égale l'horreur du crime; mais parce qu'à des maux plus grands il faut une répression plus terrible et plus efficace. Or le principe de l'utilité sociale, qui règle et dirige celui de la justice dans les lois positives, exige que l'on considère non-seulement l'acte en lui-même, mais encore, autant que possible, les motifs et l'intention. « Le châtiment doit donc être plus léger pour celui qui aura péché par l'imprudence et à l'instigation d'autrui, entraîné d'ailleurs par sa jeunesse ou par quelque chose de semblable; plus grand pour celui que sa propre imprudence aura poussé au crime, s'étant laissé vaincre par l'attrait du plaisir ou par l'aversion de la douleur, par la crainte, par la lâcheté, par la jalousie,

par le ressentiment ou par quelque autre passion difficile à guérir.» Dans tous les cas où le crime est le produit d'une plus grande perversité, il doit être frappé d'une punition plus terrible et plus exemplaire à cause des dangers mêmes dont cette perversité menace l'ordre social. Aussi, lorque les fautes sont jointes à la faiblesse, comme dans les vieillards, dans les enfants, dans les êtres humains dénués en partie d'intelligence, le législateur se montrera plus indulgent et plus doux, quoiqu'il ne cesse point de tenir les fautes pour des fautes et de les punir en conséquence. Mais il les frappe impitoyablement, lorsqu'elles sont unies à la force, à l'audace, à la véhémence des passions et à une fausse sagesse. En outre Platon admet à plusieurs reprises, comme principe de législation criminelle, une conséquence de l'idée morale, qui, applicable et sans danger dans une petite cité comme celle qu'il décrit, aurait, je n'en doute pas, les suites les plus funestes dans une vaste société, où les hommes sont inconnus les uns aux autres, et où l'éducation est si diverse et si inégale : c'est que l'on doit d'autant plus qu'on a plus reçu ; de telle sorte que tel crime, le vol des objets sacrés par exemple, est suffisamment puni dans un esclave par quelques coups de verges, tandis qu'il mérite la mort dans un citoyen élevé, comme ceux de la République de Platon.

Je ne puis entrer dans le détail de la législation criminelle et pénale. Je me contenterai d'énoncer rapidement quelles sont les circonstances morales qui, aux yeux de Platon, atténuent ou augmentent la gravité de l'injustice; puis j'indiquerai quelques délits qu'on peut s'étonner de trouver mentionnés dans les lois des anciens.

Tous les crimes, quelle que soit d'ailleurs leur espèce, peuvent se ramener à trois classes: 1° ceux qui s'exécutent par des voies ouvertes et violentes; 2° ceux qui se commettent en cachette, par des voies obscures et frauduleuses;

3° ceux qui se font par cette double voie. Les premiers, qui sont la suite de l'emportement, sont traités par Platon avec une indulgence qui peut paraître excessive. Quelques années d'exil et des purifications suffisent, par exemple, pour expier le meurtre d'un homme libre. Ces crimes flottent, pour ainsi dire, entre le volontaire et l'involontaire; ils ne supposent point dans leur auteur une perversité incurable. Ceux des deux autres espèces supposent au contraire la préméditation et, par conséquent, l'habitude des mauvaises pensées et de la perversité. Mais les plus dangereux et les plus horribles, ceux contre lesquels les lois, si elles sont équitables, ne sauraient être trop sévères, sont les crimes qui unissent la ruse à la violence. Encore faut-il distinguer. Il y a une grande différence pour Platon entre les crimes commis par colère et ceux qui ont pour mobiles d'autres passions d'une conséquence plus étendue. Un homme a été insulté par des paroles ou des traitements outrageants; il nourrit le dessein de se venger; et quelque temps après il tue avec une volonté délibérée celui qui lui a fait injure, sans témoigner ensuite aucun repentir de son action. Il est beaucoup plus coupable que l'homme qui, dans le premier mouvement et sans dessein, a tué celui qui l'outrageait. Mais peut-être ne doit-on pas le considérer comme un malade désespéré. Il n'en est pas ainsi, lorsqu'on tue ou que l'on commet tout autre crime, ou par convoitise, ou par ambition et par envie, ou par des craintes lâches ou injustes, qui nous portent à nous débarrasser du témoin des mauvaises actions que nous commettons ou que nous avons commises. Les meurtres alors ne peuvent s'expier que par d'autres meurtres. Platon énumère assez confusément les diverses espèces de crimes, les appréciant et y appliquant la peine, selon qu'ils rentrent dans les trois classes qu'il a distinguées, et qu'ils ont été causés par tel ou tel motif. Je ne veux faire ici que deux remarques. D'abord

jamais l'esclave ne fut moins regardé comme un être humain que dans les lois pénales de Platon. Vous tuez un esclave qui ne vous appartient pas; vous en êtes quitte pour indemniser le maître et pour vous purifier. Vous vous purifiez simplement, si l'esclave tué était à vous. Les lois athéniennes étaient plus humaines: on était poursuivi pour la mort d'un esclave comme pour celle d'un homme libre, qu'il vous appartînt ou qu'il ne vous appartînt pas. En second lieu, il y a certains crimes, comme le meurtre d'un frère par un frère, qui sont renvoyés par Platon devant des tribunaux domestiques. Or, dans un état véritable, il ne doit point y avoir d'autres juges que les juges publics, et d'autres peines que les peines infligées par la loi. « Ce n'est pas moi, disait Lysias à un accusé dont il demandait la tête, c'est la loi, c'est l'État qui te punit et qui veut ta mort. »*

Ce qui montre combien la législation grecque était avancée, c'est qu'elle poursuivait non seulement les délits ou les torts considérables, mais encore de simples offenses et des propos injurieux, qui, sans nuire à votre réputation ou à votre fortune, peuvent cependant vous blesser. Platon ne faisait que copier Solon, lorsqu'il défendait de maltraiter personne de paroles, ou de se permettre des railleries piquantes contre les autres dans les lieux sacrés, sur la place, dans les fêtes publiques et dans les jeux[1]. Mais ce que Solon n'eût point fait, « il interdisait à tout poëte, faiseur de comédies, d'iambes ou d'autres pièces de vers, de tourner aucun citoyen en ridicule, ni ouvertement ni sous des emblèmes, soit que la colère eût part ou non à ces railleries, » sous

* Plat., t. II, 854; D, E; 863 B-864, D; 866, D-867, E; 868, A, B, C; 869, E-870, D; 878, D; 933, E-934, C.

1. Sa mauvaise humeur contre Athènes lui fait ajouter : devant les tribunaux ni dans aucun lieu d'assemblée. Il est certain que les avocats et les orateurs abusaient de la permission de railler et d'insulter.

peine d'être chassé de l'état par les magistrats qui président aux spectacles. De toutes les lois de Platon sur les simples délits, la plus remarquable peut-être est celle sur les maléfices, et quoique trop sévère, selon nous, elle était cependant de deux mille ans en avance sur les codes et sur les décisions des jurisconsultes. Nous la transcrirons tout entière avec ses considérants. « Il y a parmi les hommes, dit-il, deux sortes de maléfices, dont la distinction nous cause quelque embarras. L'une est celle que nous venons d'exposer nettement, lorsqu'on nuit aux corps par la vertu naturelle de certains autres corps. L'autre, au moyen de certains prestiges, d'enchantements et de ce qu'on appelle ligatures, persuade à ceux qui entreprennent de faire du mal aux autres, qu'ils peuvent leur en faire par là, et à ceux-ci, que ces sortes d'enchantements peuvent leur nuire et leur nuisent effectivement. Il est bien difficile de savoir au juste ce qu'il y a de vrai dans tout cela, et quand on le saurait, il n'en serait pas plus aisé de convaincre les autres. Il est même inutile d'entreprendre de prouver à de certains esprits fortement prévenus contre ces sortes de choses, qu'ils ne doivent point s'inquiéter des petites figures de cire qu'on aurait mises ou à leur porte, ou sur les tombeaux de leurs ancêtres, et de leur dire de les mépriser, parce qu'ils n'ont aucun principe certain sur la vertu de ces maléfices.... Nous prions donc, nous exhortons et nous conseillons ceux qui auraient dessein d'employer les maléfices de n'en rien faire, et de ne point causer de vaines frayeurs aux autres hommes comme à des enfants.... Celui qui se servira de ligatures, de charmes, d'enchantements et de tous autres maléfices de cette nature, à dessein de nuire par ces tels prestiges, s'ils est devin ou versé dans l'art d'observer les prodiges, qu'il meure; si, n'ayant aucune connaissance de ces arts, il est convaincu de ces sortes de maléfices, le

tribunal décidera ce qu'il doit souffrir dans sa personne ou dans ses biens[1] ». Au lieu de cette rigueur, j'aurais préféré que Platon condamnât les imposteurs à l'amende, à l'exposition publique et à quelques semaines de prison, et les pauvres sots qu'ils trompaient, à une admonestation par les juges, et dans le cas de récidive, à quelque légère amende, non parce que les uns et les autres pouvaient nuire effectivement, mais parce qu'ils voulaient nuire et qu'ils troublaient les âmes faibles et timides. Et pourtant la loi du philosophe eût été un bienfait pour l'humanité, si elle eût passé de ses livres dans les codes des nations et dans les esprits des magistrats. *

Presque tous les philosophes reprirent après Platon ce sujet des lois. Les Stoïciens Cléanthe, Chrysippe, Hérillus et Sphérus en avaient écrit. Zénon l'avait sans doute touché dans sa République. Persée avait même fait sept livres sur l'ouvrage de Platon. On ne peut douter que non seulement ils n'aient traité de la loi en général, mais encore qu'à l'exemple

1. Il faut vouer au mépris public l'hypocrisie et la fourbe, et lorsqu'elles nuisent par de prétendus moyens surnaturels, les condamner à des peines infamantes et ridicules. Ce serait faire trop d'honneur aux vendeurs d'orviétan et de miracles que de les traiter en criminels. Moralement, ils sont les plus détestables des hommes; légalement, ils ne sont que des fripons imbéciles et de bas étage. Platon confondit trop souvent la morale et la loi. C'est ainsi que, dans un autre passage, il est conduit à maltraiter trop sérieusement d'autres charlatans, aussi misérables que les jeteurs de sorts. « A l'égard de ceux qui, devenus semblables à des bêtes féroces, non-seulement ne reconnaîtraient point l'existence des Dieux, ou leur providence ou l'inflexibilité de leur justice, mais par mépris pour les hommes séduiraient la plupart des vivants, leur faisant accroire qu'ils savent évoquer les âmes des morts, les assurant qu'il est en leur pouvoir de fléchir les Dieux, comme s'ils avaient le secret de les charmer par des sacrifices, des prières et des enchantements, et entreprendraient ainsi de renverser de fond en comble les fortunes des particuliers et des États, pour satisfaire leur cupidité : quiconque sera convaincu de ces crimes sera condamné à la prison située au milieu des terres; aucune personne libre ne le visitera; il recevra de la main des esclaves ce que les gardiens des lois auront réglé pour sa nourriture, » etc. (Lois X, *ad calcem.*)

* Plat., t. II, 932, E-934, C; 934, D-936, B.

du chef de l'Académie ils n'aient tenté de dresser toute une législation. Mais pour ne point parler de choses inconnues, puisqu'aucun des livres politiques des Stoïciens ne nous a été conservé, il est certain qu'ils devaient corriger Platon sur un point capital. Ce qui fausse souvent la justice dans Platon, c'est l'esprit de cité, ainsi qu'une malheureuse prédilection pour Sparte. Or les Stoïciens ne reconnaissaient d'autre cité que l'univers, et s'ils ont admiré Sparte et son législateur, ils n'avaient plus rien de cet esprit d'exclusion et de domination, qui faisait le fond même de la cité dorienne. On ne devait point retrouver chez eux ces lois toutes civiques, qui défendaient le mariage avec l'étranger, et qui rangeaient au nombre des enfants illégitimes ou des *Nothi* ceux dont l'un des parents avait le défaut de n'être pas citoyen. Si Zénon, comme le dit Plutarque, avait institué des lois, non pour une ville et sa banlieue, mais pour le genre humain, il n'est pas supposable que lui ni ses disciples aient jamais établi toutes ces distinctions iniques et contraires à l'humanité entre les citoyens et les étrangers domiciliés ou les affranchis, entre les hommes libres et les esclaves. Mais dans quelle mesure les tendances nouvelles du Stoïcisme pénétrèrent-elles dans les différentes parties de la législation théorique des philosophes Grecs: c'est ce qu'il est impossible de dire, faute de monuments. Nous savons seulement qu'elles passèrent dans Cicéron, dans Fabianus[1], dans Sénèque et dans tous les écrivains de l'empire, et qu'elles répandirent partout des idées de justice et d'humanité, d'où sont sortis les principes qu'on admire le plus dans les jurisconsultes romains. Cela toutefois ne touchait encore

1. Je ne veux point dire dans Tite Live et dans Pollion, parce que tous nos renseignements sur leurs ouvrages philosophiques se réduisent à ceci: qu'ils existaient. Mais sous le drapeau de quelque secte que ces écrivains célèbres se soient rangés, il est probable qu'ils étaient Stoïciens volontairement, ou malgré eux à l'exemple de Cicéron.

qu'à la forme de la loi. Mais il y avait dans le Stoïcisme une doctrine éminemment propre à fournir les éléments ou la matière des lois particulières, c'est celle du devoir ou du *Kathécon*. Je ne parle pas de son principe, dont Montesquieu a fait la lumière même des législations, à savoir que les devoirs ont leur principe dans les relations naturelles ou dans les rapports qui dérivent nécessairement de la nature des choses. Ce qui me paraît le plus conforme à l'esprit légiste, c'est la casuistique stoïcienne. Là on abandonnait la rigueur outrée des principes; on descendait dans les plus minces détails de la vie; et l'on se demandait moins ce qui est honnête ou non, que ce qui est strictement permis ou ce qui ne l'est pas. Or qu'est-ce que le droit? C'est ce qui est strictement permis, c'est ce qu'on ne peut défendre sans détruire la liberté individuelle. Il n'est guère question dans ce qui nous reste de la casuistique stoïcienne, que de la bonne foi. Mais cela suffit pour nous montrer combien le Stoïcisme était près des controverses qui s'élèvent nécessairement entre les jurisconsultes. Sont-ce, par exemple, des questions de morale ou de droit, que les suivantes? « Un honnête homme met en vente sa maison à cause de certains défauts, qu'il connaît et que tout le monde ignore. Elle est malsaine, on la croit salubre. On ne sait pas que dans toutes les chambres il paraît des serpents. La charpente est mauvaise et menace ruine. Le vendeur qui n'en dirait rien et qui tirerait de sa maison un prix beaucoup au-dessus de son attente, ferait-il une chose juste ou injuste? — En vendant un esclave, faut-il déclarer ses défauts? Je ne parle pas de ceux dont la réticence annule le marché, selon le droit civil; mais s'il est menteur, joueur, voleur, ivrogne. — Un honnête homme qui, par inattention, aurait reçu des pièces fausses, pourrait-il, après les avoir reconnues pour telles, les donner comme bonnes en paiement à un de ses créanciers? — Vous vendez

du vin qui passe et qui n'est point de garde, devez-vous le dire? — Un homme vend de l'or pour de l'oripeau: l'honnête homme qui l'achète, doit-il l'avertir de son erreur, ou bien paiera-t-il un denier ce qui en vaut mille? — Est-on strictement obligé de nourrir ses esclaves dans un temps de grande disette?[1] — Un père pille les temples des dieux; il pratique des souterrains pour voler le trésor public: son fils le dénoncera-t-il aux magistrats? Ce serait un crime: il y a même plus; il doit défendre son père s'il est accusé. La patrie ne l'emporte donc pas sur tous les devoirs? Non, sans doute, mais il est de l'intérêt de la patrie même que les citoyens observent la piété filiale.» Telles étaient les espèces de questions de droit, controversées dans l'école des Stoïciens[2]. Le sixième livre d'Hécaton sur les devoirs en était plein; et vous les voyez sans cesse résolues dans un sens ou dans l'autre par Antipater et par Diogène, le premier s'attachant toujours à l'honnêteté la plus rigoureuse, et l'autre suivant assez souvent la probité vulgaire. Ajoutez que les Stoïciens avaient écrit beaucoup d'ouvrages spéciaux sur certains sujets qui tiennent à la fois au droit et à la morale, par exemple sur le mariage, et vous comprendrez combien cette école, que l'on croit si peu pratique, a du fournir d'éléments tout élaborés à la science des lois. *

Mais peut-être les Stoïciens étaient-ils trop moralistes pour se faire une idée exacte du droit proprement dit, ou de ce qui doit faire uniquement la matière des lois positives. Ils semblent toujours disposés à sacrifier l'intérêt particulier à

1. On aurait pu demander de même avant la loi de Claude : Est-on obligé de ne pas abandonner ses esclaves malades, sous peine de n'avoir plus de droit sur eux, s'ils reviennent à la santé?

2. *Hæc sunt quasi controversa jura Stoïcorum.* (Cic., des Dev., liv. III, chap. 23.)

* Cic., des Dev., liv. III, chap. 13, 23.

l'intérêt général, comme l'homme vertueux se sacrifie lui-même pour les autres. La seule école grecque qui me paraisse avoir saisi les vrais principes sur ce point est celle d'Épicure. Elle avait déjà prononcé le mot si simple qui a fait tant de bruit depuis le dix-huitième siècle: «Le droit n'est qu'un pacte ou un contrat; et ce contrat a pour fondement l'utilité.» Sans doute ce contrat n'aurait aucune force obligatoire, si nous ne portions pas dans notre esprit l'idée innée de l'honnête et du devoir. Mais il n'en est pas moins vrai que l'utilité seule est la règle et la mesure des lois, ou, comme disait Horace d'après les Épicuriens, qu'elle en est la mère. Quand toutes les fautes seraient égales ou supposeraient le même degré de perversité morale, comme le voulait la doctrine stoïque, elles seraient encore inégales aux yeux de la loi, parce qu'elles pourraient être plus ou moins nuisibles. Cette théorie du droit est la seule qui puisse respecter la liberté individuelle. Quiconque ne trouve plus aucun avantage dans l'association à laquelle il n'est lié que par un contrat, peut s'en retirer et aller vivre ailleurs. Et d'un autre côté, l'État n'a point le droit de se saisir de ma personne dès mon entrée dans la vie, et de me gouverner, de me régenter, comme le ferait un pédagogue, depuis ma naissance jusqu'à ma mort. La seule chose que je doive absolument à la société, c'est de ne point nuire aux autres; hors de là, je dois être maître de vivre à mon gré. Il peut y avoir des doctrines qui paraissent plus hautes, et qui séduisent les esprits en répétant sans cesse les mots de perfection et de vertu. Au fond, il n'y en a pas qui s'accorde mieux avec le principe moral, qui veut que l'on soit bon librement et par choix. Je me défie d'une vertu imposée et d'une morale justicière. Car l'une ne peut être qu'une hypocrisie, et l'autre, qu'une usurpation sur ma personnalité. Quoiqu'on ne puisse égaler Épicure à Platon ni aux Stoïciens,

il n'en est pas moins le seul des philosophes de la Grèce, qui ait reconnu le vrai principe et la seule mesure légitime des lois positives.

Ainsi la Grèce léguait aux *Prudents* de Rome la philosophie du droit avec quelques beaux modèles de lois écrites et de controverses juridiques, c'est-à-dire l'esprit général qui les dirigea dans leurs innovations, et un certain nombre de décisions particulières qu'ils pouvaient ou faire passer toutes vives dans leur propre travail, ou bien imiter en les appropriant au génie de leur pays et de leur temps. C'est ainsi que se forma le droit romain. Il emprunta certains matériaux au droit positif des législateurs de la Grèce; mais c'est surtout du droit théorique des philosophes qu'il devait relever. Et les Romains virent de bonne heure l'usage qu'ils pourraient faire des spéculations des penseurs. « La loi et la philosophie, disait Cicéron, combattent la fraude toutes les deux, mais chacune avec des armes différentes. La loi frappe jusqu'où peut s'étendre sa main; la philosophie poursuit le mal avec le secours de la raison. Or la raison se déclare contre toute espèce de ruse, de dissimulation et d'artifice... Ainsi lorsque vous mettez en vente une maison dont vous voulez vous défaire à cause de ses défauts, l'affiche est un panneau où viennent se jeter les dupes. Quoique la dépravation des mœurs admette l'usage d'une telle conduite, qu'elle n'y attache point de honte, et que de telles fraudes ne soient formellement défendues ni par la loi, ni par le droit civil, cependant elles sont réprouvées par la loi de la nature. Je l'ai dit souvent et je ne saurais trop le répéter, il y a une société qui de toutes est la plus étendue : celle qui unit les hommes entre eux. Il est une autre plus restreinte : celle qui lie ensemble les hommes d'une même nation; enfin celle qui forme une seule cité est plus resserrée encore. Aussi nos ancêtres ont-ils distingué le

droit des gens d'avec le droit civil. Le droit civil n'est pas toujours le droit des gens, mais le droit des gens doit toujours être le droit civil. Au reste nous n'avons plus conservé du vrai droit et de la vraie justice aucune solide et réelle représentation. » La philosophie devait donc s'unir à la loi, la Grèce à Rome, pour former enfin une ébauche et une esquisse de ce vrai droit, dont Cicéron et tous les esprits éclairés prévoyaient et appelaient le règne parmi les hommes. *

* Cic., Des dev., liv. III, chap. 17.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION 1

Considérations générales. — La Grèce, berceau de la philosophie. — Raisons générales de ce fait. — Religion. — Constitution politique. — Pythagore. — Ses doctrines. — Son Institut politique. — Son influence. — Démocrite. — Ses doctrines. — Progrès de l'esprit grec.

LES SOPHISTES ET SOCRATE 29

Considérations générales. — Sophistes : caractère de la sophistique. — Négations politiques. — Négations religieuses. — Doctrines politiques. — Influence. — Socrate ; son but et son caractère. — Sa méthode. — Principes généraux. — De la vertu. — Tempérance et courage. — Justice. — Sagesse. — Amour. — Politique : lois non-écrites. — La femme. — Esclaves. — Idées religieuses. — Monothéisme avant et dans Socrate. — Qu'a dû vouloir Socrate? — Polémique religieuse. — Culte. — Immortalité de l'âme. — Vanité de la réforme socratique. — Influence politique. — Influence philosophique.

Pages.

PLATON 96

Sa place parmi les Socratiques. — Bien et juste; bien moral et bonheur. — Pénitence, expiation; Platon et le christianisme; Platon et la tradition. — L'homme : dualité de nature; âme, ses facultés. — Corps; suicide. — Vertus: tempérance; force ou courage; sagesse; amour; justice. — Vertu et bonheur. — Originalité de Platon. — Politique: État; loi; lois pénales; état des personnes; femmes; utopies; esclaves. — Patrie grecque; Barbares; esprit de cité. — Dieu; optimisme; Providence; les dieux; culte. — Immortalité de l'âme. — Résumé. — Utopiste et philosophe. — Médiocre influence de Platon. — Son influence posthume.

ARISTOTE 177

Son rôle. — Souverain bien. — Bonheur; activité. — Vertu. — Plaisir. — Conditions de la vertu; son essence; son prix. — Génie de la Grèce. — Des vertus : prudence; courage; douceur; libéralité; magnificence; magnanimité; amitié : vertus toutes grecques et politiques. — Politique : État, loi; égalité; justice; monnaie. — Relations sociales: des esclaves et des barbares. — Théologie. — Défauts des doctrines d'Aristote. — Influence générale de la philosophie: destruction morale du polythéisme; affaiblissement de l'esprit républicain et union de la Grèce sous Philippe; affaiblissement de l'esprit de cité, droit public nouveau, conquête de l'Asie par Alexandre.

ÉPICURE ET ZÉNON 255

Considérations générales. — Antécédents d'Épicure: Aristippe, sectes cyrénaïques. — Épicure; volupté; vertu. — Origine du juste et de l'honnête. — Vertu toute négative. — Désirs : naturels et nécessaires; naturels et non nécessaires; superflus. — Amitié. — Craintes; crainte de la douleur, crainte de la mort; crainte des dieux; crainte des enfers; mortalité de l'âme. — Sagesse. — Apathie: *nihil admirari*. — Influence d'Épicure : en religion, en politique. — Pyrrhon. — Antécédents de Zénon : Antisthène, école cynique. — Zénon ou Stoïcisme : prix des choses.—Devoirs.—Différence du Cynisme et du Stoïcisme. — De l'honnête : paradoxes stoïques. — Bonheur. — Conditions de la vertu : dévouement; impassibilité. — Suites de la vertu : liberté; usage universel de la vertu; tolérance. — Politique : loi et cité universelles; justice et charité. — Théologie: Dieu et les dieux; Providence et optimisme; piété et résignation. — Immortalité de l'âme. — Appréciation du Stoïcisme : doctrine de réaction; doctrine de progrès. — Cosmopolitisme : Alexandre et le Stoïcisme. — Humanité dans les contemporains de Zénon; Eratosthène; Philémon et Ménandre. — Influence toute spéculative du Stoïcisme : Polybe et les historiens; lutte du Portique et de la Nouvelle-Académie; ascendant général du Stoïcisme.

DU DROIT CHEZ LES GRECS 388

Causes du peu de progrès du droit grec. — Lois de Platon : droit domestique; droit civil; droit criminel. — Stoïciens; leur casuistique. — Théorie épicurienne du droit. — Conclusion.

HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ

TOULOUSE, IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

J. DENIS

PROFESSEUR DE LITTÉRATURE ANCIENNE A LA FACULTÉ
DES LETTRES DE CAEN.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT
(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES)

Deuxième édition.

TOME SECOND



PARIS
ERNEST THORIN, ÉDITEUR
Libraire du Collége de France, de l'École normale supérieure,
des Écoles françaises d'Athènes et de Rome
7, RUE DE MÉDICIS, 7

1879

HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES DANS L'ANTIQUITÉ.

CICÉRON.

Destinée et génie de Rome. — Altération des mœurs romaines. — Cicéron : Loi et cité universelles; justice et bienfaisance. — Théologie : Polémique contre le polythéisme; négation de la divination et des miracles. — Immortalité de l'âme. — Révolution imminente : côté religieux; côté politique; Cicéron et Jules César.

C'est une remarque judicieuse de Polybe, que les vrais héritiers d'Alexandre ne sont pas les Ptolémées ni les Séleucides, mais les Romains. Le peuple-roi complète, à son insu et comme fatalement, l'œuvre du grand homme qui avait soumis la barbarie à la Grèce : il réunit le monde ancien presque tout entier sous une seule domination, et ce que n'avait pu Alexandre, il fonde un vaste empire dans lequel les nations les plus diverses se mêlent peu à peu par les idées et par les lois pour former en quelque sorte le peuple universel : fait unique dans l'histoire et qui eut les plus salutaires conséquences. Jusqu'alors l'humanité n'avait cessé d'être déchirée par des querelles sanglantes : la conquête mit fin à la guerre ; les hostilités s'éteignirent avec les nationalités; les séparations d'idées, de lois, de mœurs et

de religions s'effacèrent dans l'unité de l'empire ; le commerce, les arts, les sciences, la philosophie, en un mot, toutes les forces vives de la civilisation purent se développer librement à l'ombre et dans la bienfaisante majesté de la paix romaine. Il en résulta que les idées de la Grèce pénétrèrent partout, et qu'en se soumettant le peuple vainqueur, elles se soumirent l'univers. Déjà, par les efforts persévérants des Ptolémées et des Séleucides, l'Égypte et l'Asie étaient entrées dans le mouvement de la civilisation hellénique; Rome y entraîna l'Italie, l'Espagne, les Gaules et l'Afrique du nord : la grande théorie stoïque de la cité universelle allait enfin recevoir un commencement d'accomplissement.

Il s'agissait moins de découvrir des principes nouveaux, que d'appliquer ceux qui étaient déjà découverts, et rien n'était mieux approprié qu'une telle œuvre au génie de Rome. Sans goût et sans spontanéité pour les spéculations philosophiques, mais grave, austère, véhément, impérieux, joignant à l'élévation et à la majesté du caractère l'opiniâtre sagacité du bon sens, le Romain excellait dans l'art du commandement et de la législation[1]. Il ne vit, il ne chercha dans la philosophie qu'une règle de conduite et qu'un moyen de gouvernement. Sans doute, tous les systèmes eurent dans Rome leurs représentants et leurs adeptes; mais ceux d'Épicure et de Zénon y obtinrent seuls une autorité dominante, parce que leurs doctrines se réduisaient facilement en formules, simples et impérieuses comme des lois. Qu'on se rappelle le préteur Aquilius qui voulait renfermer ensemble tous les philosophes de Corinthe, pour qu'ils eussent enfin à se mettre d'accord; il y a dans tout penseur latin quelque chose de ce préteur, qui croyait qu'on arrange et termine une discussion philosophique comme un vote et une délibération du sénat. Il faut à ces esprits de légistes des décisions

1. *Tu, regere imperiis populos, Romane, memento.* (Virg.)

péremptoires et sans appel. On sent dans tout ce que les Romains nous ont laissé, ce besoin de la règle, cet amour de l'autorité, cette passion à la fois de l'empire et de la discipline, et quelque chose du ton doctoral et affirmatif des *Prudents*, gravement assis dans l'atrium de leurs maisons pour distribuer à qui venait les consulter leurs réponses si pleines et si brèves. La poésie elle-même s'attache de préférence aux matières didactiques, et quoique Horace et Virgile sachent déguiser ce goût de l'enseignement par un naturel plein d'abandon ou par une grâce enchanteresse, on le saisit pourtant sous les charmants caprices de l'un et sous la suave harmonie de l'autre, comme dans la raideur pédantesque de Perse, dans les ardentes déclamations de Juvenal ou dans le sublime enthousiasme de Lucrèce. Partout des allures ou des inclinations magistrales[1]. Voilà pourquoi le dogmatisme tranchant de Zénon s'empara si souverainement du génie romain, auquel il convenait d'ailleurs par son élévation et par son énergie hautaine et superbe. Ne croyez jamais un philosophe latin qui se vante de ne jurer par la parole d'aucun maître. Toutes les fois qu'il s'agit non d'observations de détail, mais d'idées générales et de principes, les écrivains de Rome jurent par Épicure ou par Zénon. Vous chercheriez vainement chez eux une théorie nouvelle, que dis-je? quelque forte et originale déduction de doctrine. Mais ne nous plaignons pas trop de cette incapacité philosophique : elle tourna au profit même des idées. Les Stoïciens d'Athènes avaient disputé sans fin; leurs disciples de Rome dogmatisèrent. Les subtilités sérieuses ou frivoles, les questions paradoxales et contentieuses, dont Chrysippe et ses pareils avaient brouillé la morale, semblaient éteindre la lumière des plus belles vérités, tandis qu'un excès

1. Tibulle est peut-être le seul qui échappe à cette tendance générale. Mais qu'y a-t-il de Romain dans Tibulle, moins l'idiome?

d'abstraction en étouffait la vertu pratique. Les Romains, grâce à l'inflexible droiture du génie national, et plus peut-être par tempérament d'esprit que par force de raison, écartèrent toutes ces discussions oiseuses et sophistiques, que Cicéron appelle les broutilles et les épines du Stoïcisme. A peine philosophes, ils excellèrent comme moralistes. Ils se crurent censeurs des mœurs, médecins des âmes, directeurs des consciences, maîtres et législateurs du genre humain. Ils se mirent donc, au nom de principes qu'ils savaient mieux répéter sans fin que démontrer, à exalter la vertu, à humilier le vice. Jamais on n'avait proclamé avec plus de netteté et de précision les prescriptions pratiques de l'honnêteté. Jamais on n'avait poursuivi avec une sagacité aussi pénétrante toutes les bassesses, toutes les infirmités et tous les travers du cœur humain, jusque dans ces replis obscurs, où il se cache et paraît s'échapper à lui-même. Par là ils firent descendre les abstractions morales au détail de la vie quotidienne; et je ne connais point leurs pareils pour frapper en maximes et en sentences les observations de tous les jours. Cette transformation, je le sais, atteint moins le fond que la forme des doctrines; mais elle est telle cependant que les opinions stoïciennes paraissent souvent des vérités nouvelles en passant par la bouche des Romains; et c'est ce qui a fait illusion à beaucoup de modernes, qui sont allés chercher l'origine de certaines idées déjà bien vieilles, non-seulement en dehors du Stoïcisme, mais encore par delà même l'esprit humain. Il y avait, après tout, un vrai progrès dans ce remaniement populaire des découvertes philosophiques. Car la morale n'est point comme la métaphysique : il faut qu'elle se répande et qu'elle passe dans les lois et dans les mœurs pour devenir le commun patrimoine du genre humain. Or, le genre humain est ennemi de toute apparence sophistique: dès qu'on raisonne trop et qu'on subtilise avec lui, il n'en-

tend plus; il veut qu'on lui commande; il aime à reconnaître la voix simple et solennelle de la loi. Commander et donner des lois au monde, telle fut la vraie destinée du peuple romain. Mais c'est au Stoïcisme que revient, sans contredit, la part la plus belle et la plus pure dans cette œuvre de civilisation. En se dépouillant de ses subtilités et de ses paradoxes, en se simplifiant et en s'éclaircissant, cette noble doctrine devint non-seulement plus efficace sur les esprits, mais encore plus vraie, plus vivante et plus profondément humaine; et grâce à la nouvelle langue qu'elle apprit à parler, elle acquit, avec je ne sais quoi d'incisif et de pressant comme le bon sens et la satire, une gravité plus imposante, une grandeur plus sévère et plus souveraine, une plus haute et plus impérieuse majesté. Elle sortit alors des écoles pour se mêler aux intérêts de la vie et au gouvernement de la société; et son résultat le plus utile et le plus durable fut le Droit romain, monument immortel de la raison pratique, et qui, malgré ses défauts où la tyrannie et la fiscalité impériales ont laissé leur empreinte, a mérité de servir à jamais de modèle à toutes les grandes législations. C'est ainsi que Rome fut le complément nécessaire de la Grèce et le génie organisateur du génie philosophique.

Mais Rome n'était qu'une cité, comme Sparte ou Athènes, non moins jalouse de ses droits et de ses prérogatives que toutes les autres cités antiques: elle ne pouvait devenir qu'en dégénérant la ville universelle. Le luxe et l'Épicurisme se chargèrent de détruire ce qu'on a appelé la vertu romaine. Comme partout, comme toujours, ce fut la religion qui reçut les premières atteintes et qui d'abord succomba. Elle avait déjà beaucoup changé; en s'alliant aux superstitions grecques, elle avait perdu le caractère sombre et terrible qu'elle avait à l'origine. Ennius traduisit Évehmère, et apprit aux Romains que ces dieux qu'ils adoraient au

Capitole n'étaient que des hommes, anciens rois, anciens généraux d'armée, ou anciens chefs de pirates, qui étaient morts comme d'autres et dont chacun pouvait encore voir les tombeaux. Peut-être ce livre impie n'étonna-t-il que médiocrement les patriciens, qui, sans être exempts de toute superstition, étaient habitués de longue main à voir dans la religion un instrument de politique. On connaît cette parole du vieux Caton: « J'admire que deux augures puissent se regarder sans rire. » Mais la majorité des Romains était extrêmement crédule, comme nous l'apprend Polybe, qui voit dans cette foi superstitieuse une des causes du bon gouvernement de Rome, et des livres, comme celui d'Ennius, ne pouvaient avoir qu'une pernicieuse influence. Bientôt on vit jouer sur le théâtre un Jupiter adultère et un Mercure entremetteur, et l'on y entendit la belle morale que la Grèce corrompue avait tirée des traditions grossières et naïves de son Olympe. Comédie, tragédie, satire tournèrent en ridicule ce qu'il y avait de principal dans la religion politique des Romains, la science antique de la divination et des présages. « Pour ceux-là, disait Pacuvius, qui comprennent le langage des oiseaux et qui puisent leur sagesse dans le foie des victimes et non dans leur propre cœur, je crois qu'il vaut mieux les entendre que les écouter. » Ennius écrivait: « Je méprise et l'augure Marse, et l'aruspice Toscan, et les astrologues qui se tiennent près du cirque, et les devins d'Isis, et les interprètes des songes. Ils ne possèdent point une science divine. Ce sont des prophètes superstitieux, des charlatans impudents, des paresseux et des imposteurs auxquels la pauvreté inspire de montrer aux autres leur chemin, quand ils ne le connaissent point pour eux-mêmes. Ils demandent piteusement une drachme aux gens auxquels ils promettent des trésors. Eh bien! que sur ces trésors imaginaires ils prélèvent une drachme et qu'ils rendent le

reste, ces misérables, qui font métier du mensonge pour quelque vile pièce de monnaie! » Le poëte chevalier Lucilius se moquait sans scrupule, malgré son goût pour les anciennes mœurs et pour la vieille discipline, non-seulement des ministres du culte, mais de la foi des ancêtres. « Ces larves difformes, ces inventions des Faunes et des Numa Pompilius, le superstitieux en a peur; il y met toutes ses craintes et ses espérances. Comme les petits enfants croient que les statues d'airain vivent et sont des hommes, le superstitieux prend de vaines fictions pour des réalités: il croit qu'il y a une âme dans les simulacres d'airain, galerie de peintures, où rien n'est vrai, où tout est mensonge. » Voilà les premières leçons que la littérature grecque, en se faisant latine, donnait aux Romains à demi barbares.*

Caton grondait, et avec lui tous les représentants de l'austère génie du Latium: ils sentaient le péril de cette imitation des arts et des mœurs de l'étranger. Car s'il pouvait être bon, pensaient-ils, d'effleurer les arts des Grecs, il était certainement mauvais de les approfondir. « Cette race, disait Caton, est du monde la plus perverse et la plus intraitable; et crois bien, mon fils Marcus, que c'est un oracle qui a dit: toutes les fois que cette nation nous apportera ses arts, elle corrompra tout; et pis encore, si elle nous envoie ses médecins[1] ». Il est certain qu'en se plaçant au point de vue purement romain, tout devait paraître dangereux et funeste dans

* Fragm. des Tragiques latins; fragm. de Lucilius.

1. J'achève cette citation originale : « Ils ont juré entre eux, je pense, d'exterminer par la médecine tous ceux qu'ils appellent barbares, et ils n'exigent le salaire de leur métier que pour usurper la confiance et pour tuer plus à l'aise.... Mon fils, je t'interdis les médecins. » Caton ne semble parler ici que par jalousie de métier; car il nous donne dans son traité de l'économie domestique la plus étrange médecine qu'on puisse imaginer : il guérit tout par l'emploi du chou, comme d'autres par celui de l'eau. Mais s'il eût regardé d'un peu près, il se serait convaincu que son horreur pour les médecins ne le trompait pas : ils étaient en grande partie matérialistes et Épicuriens. Or, les médecins et les rhéteurs me

cette imitation d'un peuple poli jusqu'au raffinement par un peuple encore rude et grossier; car le bien ne contribuait pas moins que le mal à altérer les mœurs et comme le tempérament de Rome. Il y avait jusque dans l'humanité grecque une indulgence facile et une sorte de mollesse, qui étaient tout l'opposé de la rudesse et de l'austérité latines. A ne prendre que ce qu'il y a de plus excellent dans les auteurs que les Romains copièrent d'abord, ne retrouve-t-on pas dans Ménandre et dans ses contemporains cette bienveillance universelle, cette douceur et cette facilité complaisante, cet esprit d'égalité familière, ces effusions affectueuses et ce laisser-aller plein d'aménité et de grâce, qui caractérisaient l'amitié ou plutôt la sociabilité des Épicuriens? Quel contraste de la sévère majesté du *Pater familias* avec la débonnaireté des pères de comédie? Au lieu de cette piété craintive et soumise, que la constitution de la famille romaine imposait aux fils, voici des pères qui veulent être aimés, qui prétendent à un pouvoir fondé sur la tendresse et non sur le respect et la crainte, qui sont toujours prêts à donner et à pardonner, sous prétexte qu'ils ont eu aussi vingt ans et qu'ils avaient alors besoin d'indulgence; qui comprennent en conséquence que le jeune homme ait ses droits et sa liberté, ou (ce qui peut être est pis encore) qui gémissent et qui se punissent eux-mêmes d'avoir usé de leur puissance légitime. Est-ce là le père de Scipion l'Africain, arrachant de force son jeune fils aux séductions des courtisanes? Prenez celle des relations sociales que vous voudrez, et vous retrouverez la même opposition entre les mœurs romaines et les mœurs que les arts de la Grèce avaient si vivement exprimées. Rome

paraissent avoir été en général les maîtres et les propagateurs des idées philosophiques à Rome. A ce titre, Caton pouvait proscrire les médecins, comme plus tard Domitius et Crassus proscrivirent les rhéteurs qui enseignaient en latin, et fermèrent leurs écoles en déclarant que c'étaient « des écoles d'impudence. »

nourrissait-elle beaucoup de jeunes filles aussi douces, aussi tendres et aussi charmantes que l'Andrienne? Connaissait-elle ces faiblesses et ce dévouement de quelques-uns des amoureux de Térence ou même de Plaute? Les riches et les grands, quoiqu'ils eussent à ménager les petits et les pauvres, depuis que le tribunat et la démocratie grandissante avaient relâché les liens d'abord si étroits de la clientèle, avaient-ils jamais soupçonné le sentiment de pitié et d'humanité qui respire dans ces mots si simples de Térence et de Plaute: « Tous ceux qui sont malheureux sont je ne sais comment portés au soupçon; ils prennent tout en mauvaise part et, à cause de leur impuissance et de leur misère, ils se croient toujours négligés et méprisés..... Dans ta fortune, tu te moques de ma pauvreté. — Je suis homme et toi aussi. Non, par Jupiter, je ne suis pas venu me moquer de toi, et je ne pense pas que ton indigence le mérite. » Mais surtout les durs et fiers descendants des Sabins avaient-ils jamais soupçonné les tristes vérités que la comédie leur révélait sur l'esclavage? On pouvait rire aux sottes hâbleries de l'esclave sur ses mauvais tours et à ses plaisanteries grossières sur les atroces tourments qu'il bravait. Mais la gaieté durait-elle lorsqu'on l'entendait énumérer tous les instruments de son éternel supplice? On ne pouvait sans doute écouter sans une douloureuse sympathie ces terribles et tristes dialogues « Malheur à toi! — C'est l'héritage que la servitude m'a légué par testament..... Je sais que la croix sera ma sépulture: c'est là que sont ensevelis mes ancêtres; c'est là que gisent mon père, mon aïeul, mon bisaïeul et tous les miens....? » Le poëte comique ramenait sans cesse les plaintes trop légitimes de l'esclave ou le souvenir de ses services ou le sentiment vivace et inextinguible de ses droits et de l'égalité. « Quel injuste arrangement! toujours les pauvres qui donnent aux riches! Le pécule que le malheureux a ramassé sou par sou

à grand'peine, à force de rogner sa pitance, de frauder son estomac et ses besoins, la dame le raflera d'un coup, sans songer à la peine qu'il aura coûté. Nouvelle saignée au pauvre Géta, quand sa maîtresse accouchera. Encore une autre, le jour natal de l'enfant, puis à chaque initiation: la mère emportera tout; l'enfant n'est qu'un prétexte.» Et cependant que d'esclaves sont le soutien de leurs maîtres! Combien sont prêts à se dévouer pour ces familles, qui trop souvent ne les regardent que pour les maltraiter! Qu'il serait bien de pouvoir dire à ses serviteurs: «Depuis que je t'ai acheté tout petit, tu sais combien ta servitude a été juste et douce chez moi: j'ai fait que d'esclave tu devinsses mon affranchi, parce que tu servais avec une libre affection[1]». Car cet esclave a peut-être été libre autrefois: «Combien sont esclaves maintenant, qui cependant sont nés libres!» Car cet esclave est un homme et il s'en souvient: «Un esclave mal parler à un homme libre! — Quoi! tu diras des injures à un autre, et tu ne veux pas qu'il t'en réponde! Je suis un homme aussi bien que toi!» *

Ce mélange de gaieté et de tristesse, de rire et de larmes, cette bienveillance et cette douceur pour tout le monde, ces sentiments de justice et d'humanité que la Nouvelle Comédie avait fait connaître à la Grèce en décadence, et qui sentent la vieillesse instruite à la bonté par la douloureuse expérience de la vie, étaient certainement faits pour amollir insensiblement et pour altérer l'humeur fière et sauvage des Romains. Ils pouvaient y gagner, je ne le nie pas; et certainement, tout compté, tout rabattu, ils y gagnèrent. Mais

1. *Serviebas liberaliter;* nous avons déjà trouvé ce mot dans Ménandre, voyez t. I, p. 375.

* Tér., Ad., I, sc. 2; IV, 3; - And., I, 1, 4, 6, 7; V, 4; Phor., I, 1. — Plaut., Curc., v. 614; - Asin., v. 290, 460, 470; 529-531; Rud., 825; - Mil., Gl., 374; - Trin., 402.

ils changeaient, ils quittaient les mœurs de leurs ancêtres pour des mœurs étrangères et nouvelles: ils se corrompaient donc pour parler le langage du censeur Caton. D'ailleurs comme on ne peut apprendre le bien sans apprendre le mal du même coup, comme il se mêle toujours un peu de corruption réelle à la civilisation, l'innocence des mœurs aurait nécessairement fléchi, au moins pour un temps, quand même les Romains auraient été à une école plus morale que celle des Grecs. Or, quelle atteinte à la pudeur et à l'austérité romaine que les spectacles qu'on voyait soit au théâtre, soit dans la réalité parmi les peuples vaincus! Qu'est-ce que la comédie de Ménandre et de Philémon, et par suite de Plaute et de Térence? Des maris débauchés; des femmes grondeuses et acariâtres, toujours prêtes à s'emporter contre l'empire de l'homme; des pères complaisants jusqu'à la mollesse ou débonnaires jusqu'à la sottise, lorsqu'ils ne luttent pas de corruption et de désordres avec leurs fils; des enfants irrespectueux et voleurs; des esclaves fripons, plus malins que leurs maîtres et se glorifiant sans cesse de leurs attaques à la bourse du patron pour exciter ou pour favoriser la perte de l'innocence du jeune homme; des parasites gourmands et flatteurs; des courtisanes impudiques et avides; des marchands d'esclaves; des prostitueurs et des prostitueuses: N'est-ce pas là le spectacle le plus corrupteur qu'on puisse donner à un peuple? N'était-ce donc pas assez des viles et séduisantes délices de Capoue et de Naples, de la Grèce et de l'Asie? Ajoutez que toutes les maximes de la fausse sagesse des sophistes ou de l'égoïsme raffiné d'Épicure s'étalaient impudemment sur la scène, dans ces pièces que les Latins copiaient d'Euripide ou des comiques. Aussi lorsque la philosophie entra dans Rome avec les dépouilles de la Macédoine et de l'Asie, la corruption et un faux Épicurisme n'étaient déjà plus chose nouvelle pour les Romains:

ces patriciens corrompus, contre lesquels s'élèvent Caton et C. Gracchus, étaient Grecs par les vices, sans l'être encore par la culture de l'esprit, par la politesse et par l'humanité. Ils mêlaient les vices recherchés et honteux de l'étranger à leurs défauts naturels, à l'orgueil, à l'avarice, à la violence brutale et à la cruauté. Ils faisaient de folles dépenses, comme nous l'apprend Polybe, pour des cuisiniers ou pour des mignons; mais en même temps ils se livraient à des rapines et à des violences, qui n'ont rien à envier à celles des Gabinius et des Verrès; et l'on pouvait déjà voir un préteur, Flaminius, donner à sa maîtresse dans un festin le hideux spectacle de l'exécution d'un criminel. Ce sera là le triple caractère de la corruption romaine: une cupidité effrénée, des débauches monstrueuses et des cruautés inouies. Au lieu de la mollesse élégante des Grecs, on verra tous les débordements de la brutalité, et pour un Atticus ou pour un Horace, on comptera des centaines de Verrès et de Catilina, se vautrant dans les ordures de la débauche, aspirant au pouvoir par toutes les voies pour jouir, tourmentant la nature morte et la nature animée pour satisfaire leurs fantaisies, et capables de mêler le sang des gladiateurs au vin des festins et le râle des mourants aux cris de joie des convives.

C'est à partir des victoires de P. Émile sur Persée que la dépravation fit des progrès rapides. Précipités subitement dans la richesse et dans la philosophie, les Romains abusèrent de l'une et de l'autre avec la rudesse farouche de leurs mœurs. Passant de la pauvreté à l'opulence, de la frugalité au luxe, ils furent étourdis de leur fortune, comme des parvenus grossiers qui ne savent point jouir et qui ne s'assurent de leur bonheur que par des excès. Le plaisir devint pour eux une fureur et une frénésie; et l'Épicurisme, qui convenait par sa clarté apparente à ces esprits peu cultivés, n'était point fait pour les arrêter sur la pente où ils

étaient d'eux-mêmes entraînés. J'ai déjà dit que l'Épicurisme, quelque corrupteur qu'il puisse paraître, n'était point une morale de débauche et d'emportement. Mais le vrai Épicurisme était à la fois trop raffiné pour les Romains, et trop fade pour leurs appétits encore jeunes et violents. Ce que les Romains en comprirent, c'est que le plaisir est le seul bien de la vie; c'est que les dieux ne sont rien; c'est que les lois ne sont qu'une gêne; c'est que la liberté ne consiste que dans la licence de tout faire pour jouir. En remuant ce fonds de passions brutales et cupides qui fermentent toujours dans un peuple de soldats, l'Épicurisme vint s'ajouter à beaucoup d'autres causes pour perdre Rome avec ses mœurs et ses institutions. Lucrèce, effrayé des calamités et des horreurs de la guerre civile, prêcha avec enthousiasme la morale d'Épicure, comme le seul remède des malheurs de sa patrie et du monde: il s'en prit de tous les crimes aux dieux et à la croyance d'une vie future. Eh bien! la religion fut foulée aux pieds; l'athéisme fut de mode dans la plus grande partie de la noblesse romaine; Cerbère, les Furies, le Tartare et ses supplices ne passèrent plus que pour des fables, auxquelles ne croyaient même pas les bonnes femmes et les enfants. Mais ni les passions fougueuses, ni l'ambition, ni l'ardeur insensée du plaisir, ni la cupidité qui mettait l'univers au pillage, ni les massacres, ni les dissensions et les guerres ne cessèrent. Partout on vit des scélérats débauchés faire profession d'Épicurisme; les Gabinius et les Pison révéraient Épicure comme un Dieu, fêtaient le jour de sa naissance, portaient son image sur leurs anneaux; mais ils n'en étaient pas moins brouillons et factieux; ils n'en désolaient pas moins les provinces par leurs dilapidations. L'épicurien César conspira toute sa vie et finit par asservir Rome. Les plus honnêtes de la secte, les sages comme Atticus, se cachaient dans leur vie voluptueuse, indifférents à la perte de

leur patrie et aux calamités qui ne frappaient point leurs personnes. Cicéron nous montre ces vieillards uniquement occupés de leurs maisons de plaisance, de leurs statues, de leurs tableaux et de leurs viviers, et selon son expression, touchant du doigt le ciel, si quelque vieux barbeau venait familièrement manger dans leur main, tandis que Clodius et ses pareils, à la tête d'une jeunesse licencieuse et turbulente, troublaient le sénat et le forum, faisaient trembler les honnêtes gens, et cherchaient dans la ruine publique un moyen de refaire leur fortune dissipée.

Cette épouvantable dépravation des derniers temps de la république était-elle nécessaire pour fléchir la dureté du génie romain, et pour le préparer à son rôle pacifique de civilisateur universel? Nous hésitons à le dire en face des horreurs que nous révèlent Appien et Tacite. C'est cependant une loi du monde moral comme du monde physique, que la vie sorte de la corruption et que rien ne naisse et ne s'élève que par la mort d'une autre chose. Or, plus ce qui doit périr est fortement constitué, plus la crise est profonde et violente. Rome est dans l'antiquité la cité par excellence, c'est-à-dire la ville de la violence et de la guerre. Depuis longtemps elle avait cessé de recevoir dans son sein les peuples conquis, et les vaincus n'étaient que les sujets du peuple-roi. De là un orgueil demesuré : un Romain était dans sa propre estime plus qu'un homme ; les plébéiens aussi bien que les nobles conservaient avec un soin jaloux pour eux seuls le titre de citoyens. Ce qui perdit le dernier des Gracques, c'est qu'il eut la généreuse imprudence d'appeler les Italiens au bénéfice comme au soutien de ses lois, et l'on sait qu'il ne fallut pas moins que les dangers de la guerre sociale pour faire ouvrir les murs de la cité aux peuples qui, depuis plus de 300 ans, aidaient Rome de leurs richesses et de leur sang. L'Épicurisme battit sourdement en brèche ce vieil esprit

d'exclusion et d'orgueil que cinq siècles de conquête et de gloire avaient profondément cimenté et c'est ce qui l'absout dans l'histoire de tous les désordres qu'il a pu produire ou entretenir. Car bien que nous ne partagions pas ce mépris superbe qu'on professe aujourd'hui pour les austères vertus des Fabricius et des Cincinnatus, nous sommes bien forcés de reconnaître ou qu'elles devaient enfin périr ou que Rome n'eût existé que pour le malheur des nations. Chose étrange! c'est la doctrine égoïste d'Épicure qui ruine cet égoïsme national qu'on nomme le patriotisme, et c'est la doctrine universelle et si humaine de Zénon qui soutient les derniers restes des vertus exclusives de la république : le vice servit mieux que la vertu les droits de l'humanité, jusqu'à l'avénement de l'empire. Le Stoïcisme, fortifiant et endurcissant les âmes, formait de vieux Romains, comme Caton et Brutus. L'Épicurisme, en amollissant les courages, formait des indifférents qui n'appartenaient à aucun pays, comme Atticus. Que leur importait les querelles du peuple et du sénat, la république ou la monarchie? Ils trouvaient moins pesant d'obéir que de commander et tenaient pour folie d'exposer leur repos afin de conserver quelques frivoles priviléges. Que leur importaient les institutions et les lois? autres à Rome, autres à Athènes, autres à Sparte, variables comme l'humeur des peuples et des temps, elles ne sont que des conventions humaines, que le sage accepte, non parce qu'elles sont fondées sur la nature et sur la raison, mais parce qu'elles protégent sa tranquillité. Les préjugés antiques pouvaient bien se conserver dans certains esprits à côté de ces idées et de l'indifférence qu'elles engendraient; mais ils n'avaient plus d'énergie, et n'étaient qu'une foi d'habitude, inactive et morte. Pouvaient-ils résister aux dispositions des nouveaux citoyens de la campagne, qui ne demandaient que la paix et qui pour l'obtenir, étaient tous

prêts à se donner au premier maître qui voudrait se présenter ? Pouvaient-ils arrêter le mouvement invisible encore, mais irrésistible des vaincus vers le droit commun et l'unité de patrie ? La révolution politique qui changea le gouvernement de Rome n'était que le prélude d'une révolution bien autrement profonde qui ne se fit que lentement, mais qui était inévitable. La première s'accomplit brusquement par la violence et les armes ; la seconde s'accomplit insensiblement par le droit et par le christianisme.

Or, quels sont les principes de la grande révolution qui allait se faire, ou si l'on aime mieux, quels sont les principes de la religion du Christ, à ne considérer que ses dogmes rationnels ? C'est l'unité de Dieu ; c'est la vie future dont la vie actuelle n'est que la préparation ; c'est l'unité du genre humain ; c'est la justice et la charité universelles. Voilà ce que nous rechercherons dans les écrits de Cicéron, tant pour nous rendre compte de la transformation qui s'opérait aux approches du Christ dans la société ancienne, que pour établir la filiation qu'il y a de Chrysippe à Cicéron, et de Cicéron aux Stoïciens de l'empire.

Dieu est : sa pensée toute-puissante anime et gouverne l'univers ; elle est la loi unique, la loi véritable. « La vraie loi, dit Cicéron, est la droite raison, conforme à la nature, partout répandue, constante, éternelle. Elle nous appelle au devoir par ses commandements, elle nous détourne du mal par ses défenses. Il n'est permis ni d'en rien retrancher, ni d'y rien modifier, ni de l'abroger. Ni le sénat ni le peuple n'ont le droit de nous en délier ; elle n'a pas besoin de commentateur et d'interprète. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, autre aujourd'hui, autre demain. Mais éternelle et immuable, la même loi embrasse tous les temps

* Cic., Lett. à Att., I, 16, 18 ; II, 1 ; VII, 7. — Lucr., V, 126. — Corn. Nép., préf.

et tous les peuples. Il n'y a qu'un seul être qui puisse également l'enseigner et l'imposer à tous, c'est Dieu, ou celui qui l'a conçue, discutée, portée. Quiconque ne s'y soumet pas, se dépouille par là de la nature humaine et, en quelque sorte, de lui-même. » Que si à côté de cette loi suprême, céleste et divine, qui est la même pour tous les hommes, nous rencontrons chez les différents peuples tant de lois diverses et souvent opposées, c'est que les esprits corrompus par l'éducation, par les discours qu'ils entendent, et surtout par les passions, n'aperçoivent pas toujours la loi universelle : mais qu'ils rentrent en eux-mêmes, qu'ils y consultent dans l'absence des passions et des préjugés ces idées innées, que Dieu a mises dans toutes les âmes, ils y retrouveront cette loi première et maîtresse. Elle est le fondement de tout droit ; elle est la règle et la mesure des législations humaines. Puisque la vraie loi n'est que la raison même, puisqu'elle est une comme la vérité, tous les hommes par cela seul qu'ils participent à la vérité et à la raison, participent à la même loi. Il y a donc entre eux une communauté naturelle, une véritable société. Ce droit de cité existe même entre les hommes et les dieux ; et tous les êtres raisonnables ne forment entre eux qu'une seule république. Les hommes sont donc tous civilement égaux. « S'il est impossible d'égaliser les fortunes, si tout le monde ne peut posséder une intelligence et des forces égales, il doit y avoir égalité de droit entre ceux qui sont citoyens d'une même république. Car qu'est-ce qu'une cité ou qu'un état, si ce n'est l'égalité et la communauté des droits. » Qu'on ne vienne point justifier les inégalités sociales, soit par la différence qu'il y a d'un homme à un homme, soit par la division du genre humain en Grecs et en barbares. Nulle chose n'est aussi semblable à une autre que nous ne le sommes entre nous, et personne n'est plus égal à soi-même qu'un homme

ne l'est à un autre homme. Jamais d'ailleurs, dans aucune nation, on ne trouvera personne qui soit vraiment incapable de prendre la nature pour guide et de parvenir à la vertu. «Que si, comme le prétendent les Grecs, il faut qu'on soit ou Grec ou barbare, dit Cicéron, je crains bien que nous autres Romains, nous ne soyons, à ce compte, que des barbares; mais si ce nom doit venir de la différence des mœurs, et non de celle des langues, je crains que les Grecs ne soient pas moins barbares que les Romains.» Égaux par le droit, parce qu'ils participent tous à la raison et à la vérité, les hommes appartiennent à la même famille ; car, par la raison, ils sont tous de la race de Dieu[1]. L'amour qui nous est inné pour les êtres sortis du même sang que nous, s'étend peu à peu à nos proches, à nos voisins, à nos concitoyens, jusqu'à ce qu'il embrasse tous les hommes; et le suprême effort, le dernier progrès de la sociabilité et de la vertu, c'est l'amour du genre humain. Égalité, communauté, amour, charité universelle, voilà les premiers principes du droit naturel ou divin. *

La conséquence nécessaire de cette théorie de la cité universelle, c'est que chacun doit regarder l'intérêt du genre humain comme son propre intérêt. La vertu de l'être social[2]

1. Le mot de frère ni celui de fraternité ne sont prononcés par Cicéron; mais l'idée de la fraternité humaine se trouve partout dans ses ouvrages philosophiques. D'un côté, il épuise tous les termes de la langue latine pour indiquer notre parenté avec Dieu : *stirps*, *genus*, *affines*, *agnati*, *cognati;* et de l'autre, nous avons les termes de *civis*, de *socius*, de *suus*, de *communio*, *communitas* et autres pour désigner les rapports naturels de l'homme avec l'homme.

* Nat. des Dieux, I, 44; II, 31; - Lois, I, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 19, 23, 33; II, 4, 10; - Rép., I, 6, 7, 9, 10, 13, 32, 37; II, 27; III, 17; - Des Fins, II, 14; III, 19, 20; IV, 2, 5; V, 23; - Des Devoirs, I, 5, 7, 16, 41.

2. Cicéron ne sait comment traduire le mot par lequel les Grecs exprimaient la même chose que nous par le terme de sociabilité : aussi, dans le 1er livre du traité des Devoirs paraît-il y avoir cinq vertus cardinales, tandis que Cicéron n'en annonce que quatre.

comprend donc deux espèces de devoirs, les devoirs de justice et ceux de bienfaisance, l'obligation de ne faire d'injure à personne, et l'obligation de faire tout le bien dont nous sommes capables.

La justice nous défend de nuire à qui que ce soit, excepté dans le cas de légitime défense, et nous commande impérieusement de prêter main forte à tout homme injustement attaqué. Entreprendre sur les intérêts d'autrui, soit par convoitise, soit par colère, soit par toute autre passion, c'est porter la main sur son allié naturel. Le laisser sans défense, quand il est victime d'une injuste aggression, c'est commettre un crime semblable à celui d'abandonner ses parents, ses amis ou sa patrie. Il y a donc entre tous les hommes une solidarité, qui doit les empêcher de se nuire les uns aux autres et qui leur ordonne de se protéger mutuellement. Il est plus contre nature de la briser ou de la mettre en oubli que de souffrir la pauvreté, la douleur, la perte de nos biens, l'infamie ou la mort; car c'est détruire la société humaine. Quelle absurdité de dire, comme quelques-uns, que jamais, dans un intérêt personnel, ils ne nuiront à leurs parents ou à leurs proches, mais que c'est autre chose, s'il ne s'agit que de leurs concitoyens ! A leur compte, il n'y a donc entre les citoyens aucune communion, aucun droit naturel. Quant à ceux qui consentent bien à respecter les droits de leur compatriotes, mais qui ne veulent pas que rien nous oblige envers les étrangers, ne commettent-ils pas la plus funeste des impiétés, en abolissant la société universelle formée par les dieux entre les hommes? Or, la communauté humaine ne se maintient que par la justice qui laisse ou rend à chacun ce qui lui appartient ou ce qui lui est dû. C'est un grand corps qui périrait, si chacun de ses membres attirait à lui ce qui fait la vie et la santé de son voisin. La justice vulgaire ou l'égoïsme s'écrie, selon le mot de Térence: «mon

plus intime prochain, c'est moi-même ! . . Mais n'est-ce pas, reprend le même poëte, une perversité incroyable, inouie, que d'être assez dépourvu de sens et de cœur pour se réjouir du malheur d'autrui et pour chercher du profit dans ses maux et dans ses pertes ? » L'obligation de ne point faire de mal s'étend si loin qu'alors même qu'on est provoqué par l'injustice, on doit s'arrêter dans la punition et la vengeance qu'on pourrait en tirer. Car en réalité l'homme juste ne se venge pas; il prévient par l'intimidation de nouvelles injures, soit de la part de celui qui l'a attaqué, soit de la part de ceux qui voudraient faire comme lui. Il ne cherche donc en aucune manière le mal d'autrui; il se défend. Car la justice lui prescrit non-seulement de ne point léser les droits des autres, mais encore de ne jamais nuire, ni en action, ni en parole[1]. L'injustice effective ou celle qui consiste à faire tort au prochain s'exerce de beaucoup de manières, mais principalement par violence et par ruse. Sous l'une ou l'autre de ces formes, elle est étrangère et contraire à la vraie nature de l'homme; mais la fraude est plus odieuse, et l'iniquité la plus détestable est celle qui colore ses trahisons d'un vernis de probité. La justice et l'injustice ne se mesurent pas ici aux décisions étroites des lois ou des tribunaux. On peut nuire, on peut faire tort aux autres légalement. Quoi de plus commun que de se glisser par toutes sortes de voies dans les testaments afin de dépouiller à son profit les héritiers légitimes? «Pour moi, dit Cicéron, je pense qu'un héritage, acquis légalement et sans *supposition*, n'est ni juste ni honnête, lorsqu'il a été capté par des caresses perfides et au détriment des vrais héritiers . . . L'homme de bien, quand

1. Distinction stoïcienne qui a une grande portée. Celui qui se venge ne commet pas, à proprement parler, une injustice. Cependant il nuit : or, on ne doit nuire à l'agresseur que dans un seul cas, lorsque c'est une nécessité pour se défendre soi ou les siens. Quant au désir de rendre mal pour mal, uniquement pour se soulager le cœur, c'est une faiblesse qui fait partie de l'injustice.

même il n'aurait qu'à claquer des doigts pour glisser son nom dans les testaments des plus riches citoyens, n'userait pas de cette faculté, fût-il assuré de n'être jamais soupçonné de personne . . . Développons les notions premières et innées qui sont au fond de nos âmes. L'honnête homme n'est-il pas celui qui fait tout le bien qu'il peut, et qui ne fait de mal à personne, si ce n'est pour repousser une injuste agression? Quoi donc! Ce n'est point faire du mal que d'évincer, par une espèce de sortilége, les héritiers naturels et légitimes pour se substituer à leur place ? » La bonne foi, sans être le fondement de la justice, comme le dit Cicéron, en est au moins une partie essentielle. Or, il faut entendre par bonne foi la fidélité à ses engagements et la sincérité dans ses paroles. On manque à ses promesses et à sa foi, non-seulement lorsqu'on les viole ouvertement et d'une façon grossière, mais encore lorsqu'on s'attache à une interprétation trop subtile et hypocrite des termes: *summum jus, summa injuria.* Car on peut paraître dans son droit sans y être, si l'on ne consulte que la lettre de certains contrats sans en considérer sincèrement le fond. Or la véritable foi repose sur l'intention et non sur les paroles. On ment, non-seulement lorsqu'on dit le contraire de la vérité, mais encore lorsqu'on la dissimule et qu'on trompe les autres par ses réticences. La justice interdit toute interprétation artificieuse, toute réticence, toute restriction mentale, toute feinte et toute dissimulation ; elle veut un homme ouvert, simple et ingénu, et non pas un homme double, ténébreux, subtil, artificieux, fourbe et vieilli dans la science maligne des supercheries illégales ou légales. Combien y a-t-il peu de gens vraiment justes et probes! Et si le *dol* consiste ou dans la feinte ou dans la dissimulation, combien y a-t-il peu d'actes dans la vie, qui soient exempts de cette injustice hypocrite !

La justice est par excellence la qualité de l'être sociable :

sans elle, il n'y a pas plus de vertu ni d'honneur que de société. « Cette fierté d'âme, dit Cicéron, cette force ou cette élévation de caractère qui se montre dans les dangers et les travaux, marche-t-elle sans la justice? L'intérêt particulier, remplaçant le salut de la patrie, devient-il le but de ses efforts? Elle n'est que le plus dangereux des vices. Loin de mériter le titre de vertu, elle n'est qu'une férocité qui exclut tout sentiment humain. Les Stoïciens ont donc raison de définir la force ou le courage une vertu armée pour la défense de l'équité. Aussi nul de ceux qui doivent leur réputation de courage à la fraude et à de coupables moyens, n'a acquis une véritable gloire. L'honneur ne peut exister sans la justice. Platon a dit admirablement : non-seulement la prudence sans la justice doit prendre le nom de subtilité artificieuse et de fourberie, mais encore l'intrépidité dans les périls, qui a pour mobile l'ambition personnelle et non l'intérêt public, est indigne d'être appelée du courage : l'audace brutale est son nom. A la bravoure, à la magnanimité il faut donc unir la bonté, la simplicité, l'amour du vrai, l'horreur de la perfidie : qualités inhérentes à la justice. Mais il est déplorable qu'une funeste ténacité et la fureur de dominer naissent le plus souvent de la force et de la hauteur du caractère. Le cœur du Spartiate, dit Platon, ne brûlait que pour la victoire : il en est de même d'un homme qui a l'âme grande : être le premier, disons mieux, être le seul, tel est son but. Or, pour celui qui veut s'élever, il est bien difficile de ne pas blesser l'équité sans laquelle il n'y a pas de justice. Alors ces hommes veulent que l'autorité publique et légitime se courbe devant eux; alors surgissent au sein de la république des ambitieux qui prodiguent l'or et organisent des factions, pour fonder l'empire de la force sur les ruines de l'égalité. Mais plus la modération est difficile, plus elle est glorieuse; car la justice a des droits sur tous les instants

de la vie. . . . Malheureusement plus on a l'âme haute et fière, plus la soif de la gloire et l'amour des applaudissements nous entraînent aisément à l'injustice. » Il faut dire de la bienfaisance même ce que nous venons de dire du courage. « Nuire à celui-ci pour être généreux envers celui-là, c'est une injustice, c'est un vol. Beaucoup d'hommes cependant, surtout ceux que tourmente le besoin de la grandeur et de la gloire, dépouillent les uns pour donner aux autres. . . Rien au monde n'est plus contraire au devoir. Faisons-nous donc une générosité profitable à nos amis sans nuire à personne. Ainsi, lorsque Sylla et César faisaient passer une fortune de son possesseur légitime sur la tête d'un étranger, ils n'étaient nullement généreux : où la justice n'est pas, la générosité ne saurait être. »

Or, ce droit naturel qui défend de nuire, existe entre les peuples comme entre les particuliers. Il ne faut jamais faire la guerre que lorsqu'elle est déclarée régulièrement, ni la déclarer que pour les plus graves motifs. Tant que la paix n'est pas dangereuse, on doit tout faire pour la conserver. Car les naufrages, les famines, les pestes, les tremblements de terre et tous les fléaux ensemble n'ont pas fait périr autant d'hommes que la manie de la guerre[1]. Il y a deux manières de vider ses querelles, l'une par la raison et la parole, l'autre par la force; la première appartient à l'homme, et la seconde aux bêtes féroces. Il ne faut donc recourir aux armes qu'à la dernière extrémité, lorsqu'il est impossible de s'entendre, et qu'il n'y aurait dans la paix ni sûreté ni honneur. Ajoutons que tout n'est point permis à la guerre. Quand les hommes combattent entre eux, ce ne doit pas être une lutte d'animaux sauvages. Le droit des gens exige que même, quand le bélier a commencé de battre les

1. Cicéron nous apprend ici qu'il existait sur ce sujet un livre du péripatéticien Dicéarque.

murailles, le vainqueur veille à la conservation des vaincus, s'ils s'en remettent à sa foi et à son humanité. La cruauté n'est jamais utile, et la nature humaine, qu'on doit suivre en toute occasion, est surtout ennemie de la cruauté.*

La bienfaisance ou plutôt la bonté est le complément de la justice, et toutes deux ensemble elles forment la vertu de l'être social. La générosité, dit Cicéron, la libéralité et la bienveillance sont plus conformes à la nature humaine que la volupté, que la richesse et même que la vie. » Aussi voit-on les plus grandes âmes se sacrifier à l'utilité commune. Ambitieuses de servir et de secourir les hommes, elles aiment mieux affronter les dangers et les travaux à l'exemple d'Hercule, que de vivre dans la solitude, au milieu de tous les biens et de toutes les délices. Et même, quelle que soit la beauté de la science, il n'y a pas de cœur vraiment élevé qui ne préférât le salut de sa patrie ou du genre humain aux plus magnifiques découvertes. Que dire après cela de ces hommes qui par crainte de se faire des ennemis ou par misanthropie, ne veulent, disent-ils, se mêler que de leurs affaires, se contentant de ne point nuire, sans faire de bien à personne? Cicéron n'hésite point à les ranger parmi les hommes injustes; car la vraie justice est inséparable de la bonté. «La justice, dit-il, est une vertu pleine de munificence et de libéralité; elle aime mieux les autres qu'elle-même, et c'est pour le bien d'autrui, plus que pour soi, qu'elle est née.» Éclairé par le Stoïcisme et par l'humanité naturelle de son caractère, il se plaît à répéter ce beau mot de Térence :

« *Homo sum : nihil humani a me alienum puto.* »

Il se plaint que «nous jugions des intérêts de nos semblables autrement que des nôtres, et qu'en général nous sentions mieux ce qui nous arrive de bien et de mal, que les biens ou les maux d'autrui, qui ne se montrent à nous

* Des Dev., I, 6 7, 10, 11, 12, 23, 24; II, 14; III, 5, 6. — Rép., III, 9.

que dans une sorte de lointain. » Ah! si les jugements des hommes s'accordaient avec la nature, si chacun pouvait se persuader que les biens et les maux d'autrui ne lui sont pas étrangers, on verrait alors régner partout le vrai droit et la vraie justice. Car toutes choses sont communes entre amis, selon le proverbe; et la société humaine serait unie par les liens des services mutuels et de l'amour. Or qu'est-ce que l'amitié, si ce n'est l'égale participation à toutes les choses humaines et divines. N'écoutons pas les philosophes qui, sous prétexte que le point essentiel pour le bonheur est la paix et la sécurité, nous défendent de nous trop intéresser aux affaires des autres, parce qu'il est impossible qu'une âme soit tranquille, lorsqu'elle s'expose à souffrir seule pour tout le monde le travail et les douleurs de l'enfantement. Car vouloir exempter l'homme de tout soin et de tout souci, c'est vouloir le dégager de toute vertu. Écoutons encore moins ceux qui osent prétendre que le penchant à l'affection ne vient que de la faiblesse. Car plus une âme est vraiment grande et forte, c'est-à-dire moins elle a besoin des secours étrangers, plus elle se sent portée à aimer et à faire du bien : tout le fruit de l'amour est dans l'amour. Aussi la bienfaisance s'accroît-elle d'elle-même par l'habitude et comme par l'exercice des bienfaits. Son caractère propre est de s'oublier pour ne penser qu'à l'avantage d'autrui. Elle est si peu dirigée par l'unique mobile de l'intérêt personnel, que nous voyons les vieillards se fatiguer à des travaux dont ils ne doivent jamais recueillir les fruits. Le vieillard, dit Statius dans ses Synéphèbes, plante des arbres qui ne seront utiles qu'à une autre génération[1]. » « Et

1. Est-ce là l'origine de ces admirables vers de Lafontaine ?

« Mes arrière-neveux me devront cet ombrage :
Hé bien! défendez-vous au sage
De se donner des soins pour le plaisir d'autrui?
Cela même est un fruit que je goûte aujourd'hui.

l'agriculteur, déjà vieux, ajoute Cicéron, n'hésiterait pas à répondre si on lui demandait pour qui il plante à cet âge : pour les dieux immortels, qui ont voulu non-seulement que je tinsse ces biens de ceux qui m'ont précédé, mais encore que je les transmisse à la postérité. »

On voudrait que Cicéron eût moins mêlé ces nobles idées des préoccupations de l'égoïsme politique[1], qui cherche toujours dans ceux qu'il oblige des créatures et des appuis. Il avait dû sentir la fragilité de ces amitiés, surtout de celles des grands qui, selon sa remarque, ne haïssent rien tant que de se sentir obligés à la reconnaissance, ou qui même s'imaginent vous rendre service quand ils daignent en recevoir. Mais lorsqu'il aurait encore plus insisté sur les avantages que l'homme public peut tirer de la bienfaisance, il faudrait un étrange aveuglement pour ne pas voir toute l'humanité des principes, qu'il proclame si magnifiquement après Panétius et le Stoïcisme. Je ne dirai point qu'il considère partout l'homme public comme se devant tout entier aux autres, et qu'il veut que ceux qui sont puissants par leur fortune ou par leur talent soient comme l'asile universel des malheureux et des opprimés. Mais ne pose-t-il pas en règle que la bienfaisance doit considérer, non les personnes ni leur condition, mais leurs besoins; qu'elle préfère avant tout la cause de ceux qui sont dans l'indigence et la détresse; et qu'elle s'exerce envers tout le monde, mais surtout envers les faibles et les petits? Ne reconnaît-il pas d'ailleurs dans cette vertu tous les caractères de la vraie bonté? L'affabilité qui sait descendre à ses inférieurs pour ne pas les

1. Encore est-il juste de dire que les considérations toutes politiques et égoïstes qu'on lui a reprochées, ne se trouvent point dans ses chapitres du 1er livre des Devoirs sur la bienfaisanse, mais dans le livre II qui traite de l'utile. Quel mal y aurait-il que l'homme politique fût persuadé qu'il vaut mieux se faire aimer que redouter, et que le plus sur moyen d'acquérir la bienveillance des hommes est de leur faire du bien ?

humilier, et qui peut et doit d'autant plus s'abaisser que l'on est placé plus haut? L'oubli des injures et cette indulgence équitable, qui nous fait pardonner aux autres ce que nous voulons qu'on nous pardonne à nous-mêmes? La bienveillance, la serviabilité, et une certaine facilité à nous relâcher de la stricte rigueur de nos droits? Enfin la douceur dans l'homme privé, et la clémence dans l'homme public? « Il ne faut pas écouter, dit-il, ceux qui pensent qu'on doit être implacable envers ses ennemis, et que le ressentiment et la vengeance sont des marques de grandeur d'âme. Rien ne mérite plus d'éloges, rien n'est plus digne d'un grand homme que la facilité à s'apaiser et la clémence. »

Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle trouveront des paroles plus pénétrantes que Cicéron, mais ils ne feront que développer les mêmes principes. Ce qu'il veut surtout qu'on estime et qu'on pratique, ce sont les vertus douces et bienveillantes. Car la force et la grandeur d'âme sont souvent trop impétueuses et trop violentes dans les hommes qui ne sont pas arrivés à la perfection; et toutes les vertus douces semblent caractériser plus particulièrement l'homme de bien. C'est par elles qu'on peut vivre en paix et amicalement avec les hommes. Il faut donc écarter de notre commerce avec nos semblables tout ce qui peut les heurter et les blesser, tout ce qui sent l'âpreté et la colère. « Apportons tous nos soins, dit Cicéron, à témoigner du respect et de l'amitié aux personnes avec qui nous conversons. Mais parfois les reproches sont nécessaires. Il faut alors élever un peu la voix et se servir d'expressions plus vives, sans toutefois laisser échapper de signes de colère. Ce sont des remèdes violents comme le fer et le feu, dont il ne faut user que rarement, malgré soi, jamais sans nécessité, et seulement quand il ne reste plus d'autre ressource. Mais je le répète, loin de nous la colère : avec elle on ne fait rien de

bon, rien de mesuré. En général on peut admettre quelque douce réprimande, d'un air grave qui impose et qui n'exclut pas la sévérité, mais qui écarte toute ombre d'outrage. Faisons plus : montrons que ce qu'il peut y avoir d'amertume dans nos reproches, n'a été provoqué que par l'intérêt même de la personne qui les mérite. Même dans les contestations qu'on peut avoir avec son plus grand ennemi, il est bien, si l'on est indignement outragé, de garder un noble sang-froid et de repousser toute colère. » Cette gravité, toujours maîtresse d'elle-même, est surtout nécessaire dans l'homme public. Car si la colère monte au tribunal avec le juge et qu'elle dicte ses arrêts, il ne pourra jamais garder cette modération également éloignée du trop ou du trop peu, qui sait proportionner la punition à la faute et aux intérêts de la république et de l'humanité. Ce qu'il faut désirer, c'est de voir les chefs de l'État ressembler aux lois, qui punissent parce qu'elles sont justes et non parce qu'elles sont irritées. En un mot, le grand principe qui domine dans tout le traité *des Devoirs* et qui revient sans cesse dans les autres écrits philosophiques de Cicéron, c'est que les hommes sont nés les uns pour les autres, qu'ils doivent s'aider et se servir mutuellement, et que l'homme de bien pratique et cultive tout ce qui peut resserrer les liens de cette société et de cette union naturelle, parce que le fondement du droit est le penchant inné que nous avons à nous aimer les uns les autres : *Natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est.**

La conception de la loi et de la cité universelles entraîne nécessairement l'idée d'un seul Dieu, dont les dieux inférieurs et les hommes ne sont que des émanations ou des

* Des Dev., I, 7, 9, 11, 14, 15, 19, 20, 25, 26; II, 15, 16, 18, 20; III, 5, 6, 12. — Des Fins, I, 35; III, 19, 20; V, 23. — Rép., I, 2. — Lois, I, 15. — De la vieill., chap. 7. — De l'amitié.

œuvres. Cicéron incline visiblement vers la théologie de Platon, d'Aristote et des Stoïciens; mais toute cette partie de sa pensée n'a rien de fixe ni d'original. La seule chose qui mérite ici notre attention, c'est la polémique des païens contre leurs traditions religieuses, parce qu'on y retrouve tous les éléments de la polémique des chrétiens contre le paganisme. Nous l'esquisserons rapidement. Cicéron reproche aux poëtes d'avoir introduit des dieux enflammés de colère ou furieux de passion, et de leur avoir attribué des haines, des discordes, des combats, une naissance et une mort, des plaintes et des lamentations, toutes sortes d'intempérances, des amours avec nos femmes, des viols, des adultères et des incestes. Il compare ces fables aux opinions monstrueuses des mages et aux folies des Égyptiens, et, selon lui, on ne peut y croire que par un excès de démence et d'impiété. Mais nous connaissons déjà toutes ces objections de la philosophie contre les habitants de l'Olympe. Ce que nous trouvons de nouveau dans Cicéron, c'est une discussion aussi remarquable par la sagacité que par la hardiesse sur la pluralité des dieux et l'antropomorphisme, sur la divination et le merveilleux. Nous ne reproduirons ici que cette partie importante et curieuse du *De natura deorum*.

Renouvelant une vive et pressante argumentation de Carnéade[1] : si les dieux existent, dit Cicéron, devrons nous dire aussi que les Nymphes sont des déesses? Et si l'on croit à l'existence des Nymphes, faudra-t-il encore admettre les Faunes, les Panisques et les Satyres? Celui qui reçoit la divinité de Jupiter et de Neptune, ne peut repousser celle de l'Orcus ou de Pluton, et de Caron, et du Styx, et du Cocyte. Les fils de Saturne sont dieux : vous devez accorder le même privilége à leur père, et à Cœlus qui a engendré Saturne, et à

1. On la trouve dans Sext. Empiricus (Contre les Physiciens, I, chap. 2, §§. 182-194).

ses parents Æther et Héméra, et à leurs frères et leurs sœurs, l'Amour, la Douleur, le Travail, la Misère, la Crainte, l'Érèbe et mille monstres semblables. Pourquoi ne pas mettre au rang des dieux Esculape, Thésée, Sarpédon, Rhésus et tant d'autres qui sont nés de quelque dieu, tout aussi bien qu'Apollon, que Bacchus, que Vulcain et que Minerve? Dans le droit civil, les bâtards suivent la condition de leurs mères; les fils des déesses, les Achille, les Énée, les Orphée et les Memnon ne doivent-ils point partager les droits maternels? Ce n'est pas assez que nous ayons rempli le ciel de tout le genre humain : nous y avons encore placé toutes les affections du cœur de l'homme. Ce n'est pas assez que nous ayons dressé des autels aux Vertus : la Peur, la Fièvre, la mauvaise Chance, l'Impudence et l'Injure ont aussi leurs temples et leur culte. Que si l'on admet les dieux de la Grèce et de Rome, pourquoi ne pas admettre ceux de l'Égypte et de tous les barbares? Voici donc venir à la suite d'Isis, d'Osiris et de leur fidèle suivant Anubis, les bœufs, les chevaux, les éperviers, les chats, les crocodiles, les nuées, les fleuves, les sources et toutes sortes d'objets qui, loin de posséder les perfections divines, ne participent même pas à la raison ou simplement à l'âme et à la vie. Quelle multitude! Quelle presse! Quelle chaos! Nos dieux me semblent bien nombreux pour être des dieux véritables[1]. Mais non-seulement les dieux se multiplient sans fin : le même dieu semble se multiplier lui-même pour déconcerter la foi et la raison. N'avons-nous pas trois Diane, trois Cupidon, quatre Vénus, quatre Vulcain, cinq Mercure, cinq Apollon et cinq Minerve, pour ne point parler des autres? Ou bien il faut rejeter toutes ces traditions, ou bien cela va à l'infini, sans raison de s'arrêter jamais dans cette série continue de superstitions et de fables,

1. Le Sévère de Corneille semble se souvenir de Cicéron :
« Nous en avons beaucoup pour être de vrais dieux. »

aussi impies que ridicules. Quant à la figure des dieux, quel est le physien assez ignorant pour ne pas savoir que toutes ces formes humaines ont été logées au ciel ou par la superstition de la foule, ou par la sagesse des politiques pour conduire et pour enchaîner le vulgaire? Puis on a fabriqué des idoles afin de voir plus près de soi l'objet de ses adorations. Mais les formes des dieux et leurs images ne sont que des inventions de l'imbécillité humaine, sur lesquelles les poëtes, les peintres et les sculpteurs ont encore renchéri.

La pièce principale de tout l'édifice religieux des païens était la divination. Cicéron n'y touche pas avec plus de ménagement qu'à la pluralité des dieux et à l'idolâtrie. Une polémique très-vive s'était engagée sur ce point entre Chrysippe et Carnéade, entre le Stoïcisme et la nouvelle Académie. Dans leur zèle très-louable, mais assez indiscret contre l'incrédulité et l'athéisme, les Stoïciens avaient mal à propos confondu la cause des devins avec celle de la Providence, que les Épicuriens appelaient pour cette raison la vieille prophétesse du Portique[1]. S'il y a des dieux, disaient-ils, et qu'ils ne fassent pas connaître aux hommes les événements futurs, il faut en conclure ou qu'ils n'aiment pas les hommes, ou qu'ils ignorent ce qui arrivera, ou qu'ils pensent qu'il ne nous importe point de connaître l'avenir, ou qu'ils ne croient pas digne de leur majesté de nous en avertir ou enfin qu'ils n'ont pas la faculté de nous l'indiquer. Or, on ne peut pas dire que les dieux ne nous aiment point; car ils sont bienfaisants et amis du genre humain. Ignoreraient-ils donc ce qu'ils ont eux-mêmes résolu et décrété? Ou bien sommes-nous sans intérêt à savoir les événements futurs? Il serait absurde d'avancer l'un ou l'autre. Ce serait-il moins de dire que les dieux regardent un tel avertissement comme indigne de leur majesté, lorsque rien n'est

1. *Anus fatidica*, vieille femme fatidique, vieille diseuse de bonne aventure.

plus noble que la bienfaisance? Enfin il n'y a rien qui leur soit impossible; ils peuvent donc nous envoyer des signes de l'avenir. Ou bien il y a des dieux et il faut admettre la divination, ou bien il faut rejeter du même coup la divination et les dieux. Et, forts de ce beau dilemme, de graves philosophes admettaient deux sortes de divination, la divination naturelle et la divination artificielle : l'une, qui a lieu dans le délire prophétique, lorsqu'un Dieu s'empare violemment de l'âme humaine, ou dans les songes, lorsque l'âme, plus dégagée du corps et des nécessités de la vie qui l'assiégent pendant la veille, entre plus facilement en rapport avec l'âme universelle dont elle est tirée, mais à laquelle elle tient toujours par son essence; et l'autre, qui consiste dans l'interprétation des apparences célestes, du chant des oiseaux, de la foudre, des éclairs et de tant d'autres signes que Dieu, dont l'univers est plein, nous manifeste sans cesse comme des traces de sa présence et de son action providentielle. Voilà ce que croient toutes les nations et ce qui est confirmé par des événements innombrables. — Tous les faits que vous citez, reprenaient Carnéade et Cicéron, ont été controuvés ou falsifiés par la superstition et par la mauvaise foi. Quand il en serait arrivé quelques-uns, qu'y aurait-il là de merveilleux? Des prédictions faites en l'air ne peuvent-elles point quelquefois, par une coïncidence fortuite, se rencontrer avec l'événement? Le caractère de toutes les prédictions, qu'elles soient naturelles ou qu'elles soient dues à l'art, c'est d'être si obscures et si peu précises qu'on peut y voir tout ce qu'on veut, selon les espérances ou les craintes dont on a l'esprit agité. La divination artificielle, n'ayant pour objet ni ce qui tombe sous les sens ni ce qui peut être connu par la science et par le raisonnement, n'est qu'une imposture qui s'adresse à la convoitise. Je vous le demande, quel rapport y a-t-il entre la perte et le gain d'une bataille et le

cœur d'un poulet? Qu'a de commun avec le ciel et les lois de la nature un petit bénéfice ou un héritage que j'attends? La divination naturelle n'a point des fondements plus solides. Quelle est donc l'autorité de cette espèce de fureur que vous appelez divine? Quoi! ce que ne voit pas le sage, l'insensé le verra! Et celui qui a perdu le sens humain, sera doué de celui des dieux! Mille songes arrivent sans qu'on y fasse attention et sans qu'ils aient rien de prophétique? Y a-t-il donc des songes divins et des songes humains? A quels signes les reconnaître? Et s'il y a des signes, qu'on nous les montre! L'esprit, préoccupé d'un événement qu'il craint ou qu'il espère, y rêve pendant la nuit : quelle merveille qu'il rencontre quelquefois juste! Nul ne s'étonnerait d'une prévision de la veille, et l'on se récrie si l'esprit a par accident prévu quelque chose dans le sommeil! Nous sommes tellement légers, tellement inconsidérés que, si des souris, dont c'est l'unique affaire, ont rongé quelque objet, nous regardons cela comme un prodige. « En général, dit Cicéron, j'opposerai à tous les prodiges cet argument, que jamais il ne s'est rien fait qui ne puisse se faire, et que, par conséquent, dès qu'une chose se fait, il n'y a plus lieu de s'en étonner. Dans tout ce qui paraît nouveau, c'est l'ignorance de la cause qui produit l'étonnement; tandis que cette même ignorance n'a rien qui nous frappe dans ce qui se passe tous les jours sous nos yeux. L'homme qui demeure stupéfait, s'il apprend qu'une mule a mis bas, ne sait pas davantage comment engendre une cavale; mais ce qu'il voit souvent, il ne s'en émeut pas, tandis que, s'il voit arriver ce qu'il n'a jamais vu, il le prend pour un miracle.... Il n'y a, je le dis en un mot, qu'une seule loi : c'est dans la nature qu'est la cause nécessaire de tout ce qui se produit; lors même qu'un fait nous paraît contraire à l'habitude, il ne saurait être contraire à la nature. S'il se présente donc

un phénomène insolite, étonnant, recherchez-en la cause si vous pouvez; et si vous ne la trouvez pas, tenez néanmoins pour certain que rien n'a pu arriver sans cause, et chassez la terreur que cet événement étrange vous a inspirée. De la sorte vous ne craindrez ni les tremblements de terre, ni le ciel entr'ouvert, ni les pluies de pierres ou de sang, ni les étoiles qui filent, ni les apparitions de brandons allumés dans les airs.... Sinon, la superstition vous obsède, vous presse, vous poursuit, sans vous laisser respirer, de quelque côté que vous vous tourniez. Elle est là, quand vous écoutez un devin ou un présage, quand vous sacrifiez, quand vous regardez un oiseau. Si vous voyez un Chaldéen ou un aruspice, s'il fait des éclairs, s'il tonne, si un objet a été frappé par la foudre, s'il est né ou s'il est arrivé quelque chose d'inusité: elle est là, toujours là; et comme il faut bien qu'il se présente incessamment quelqu'une de ces choses, il est impossible que vous ayez jamais l'esprit en repos. Le sommeil semble le refuge de tous les soucis et de toutes les peines: eh bien! c'est de lui que naîtront le plus d'inquiétudes et de terreurs.» N'ouvrira-t-on jamais entièrement les yeux? La plupart des anciens oracles ont cessé; les *sorts* de Préneste n'ont plus de vogue, le temple de Delphes est muet et il n'y a aujourd'hui rien de plus méprisé que son antre prophétique. Pourquoi? si ce n'est que tous ces oracles n'avaient de réalité que par l'opinion. « Mais je ne sais comment, dit Cicéron, des philosophes superstitieux et presque fanatiques aimeraient mieux tout admettre que de ne pas se montrer absurdes. Plutôt que de ne pas croire ce qui est incroyable, il préfèrent dire que la vertu de l'antre Delphien s'est évaporée de vétusté.»[1] Elle s'est évanouie tout simplement dès que les hommes ont commencé à devenir moins crédules. La crédulité faisait toute l'inspiration de la Pythie; la crédulité

1. Opinion reprise et développée par Plutarque (De la cessation des oracles).

fait encore aujourd'hui tout le prestige et toute la science des devins: qu'elle cesse, et aussitôt la divination disparaîtra[*].

On retrouve les mêmes attaques contre la religion établie dans Pline l'ancien, dans les philosophes, dans les poëtes et dans tous les écrivains grecs ou latins de l'empire. Mais ce qui peut-être exprime encore mieux l'état du paganisme à cette époque, ce sont les Métamorphoses d'Ovide, ce long jeu poétique sur toutes les traditions du passé. Le paganisme était donc mort comme croyance en Grèce et en Italie, je pourrais ajouter dans tous les pays civilisés de l'Orient et de l'Occident. A Rome comme à Athènes, lorsqu'on parlait avec sincérité, selon sa conscience et non selon la coutume, pour ses amis ou pour les gens éclairés et non pour le public, on faisait profession d'être athée ou théiste. Cicéron est évidemment pour un seul Dieu avec toutes les grandes écoles philosophiques, et même, quoique sa pensée soit assez indécise sur ce point, il a plus de penchant pour le dieu tout spirituel de Platon, que pour le dieu, esprit et nature, des Stoïciens. Il sait que l'univers seul est la maison et la demeure de Dieu, et sans approuver le fanatisme des mages qui, regardant comme une impiété de renfermer Dieu entre des murailles, conseillaient à Xerxès de brûler tous les temples grecs, il trouve bon que nous nous rappellions sans cesse que tout est plein de la puissance et de la présence divines, afin de nous conserver plus chastes et plus purs, comme si nous étions toujours dans le plus vénéré des sanctuaires. Il veut qu'on honore l'Être suprême par un culte simple et sans fastueuse dépense, car il ne plaît pas à Dieu que tout le monde ne puisse pas venir à lui. Il demande surtout la pureté du cœur; car selon son expression textuelle, tout est là: sans cette

* De la Divinat., I, 3, 7, 19, 23, 38, 49, 50, 51; II, 7, 8, 9, 14, 22, 27, 28, 54, 55, 57, 72. — Nat. des Dieux, III, 5, 6, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25.

pureté intérieure, les cérémonies sont vaines, et toutes les eaux des fleuves et de la mer ne suffiraient pas pour laver une souillure de l'âme. S'il faut conserver la religion, ce n'est point par une crainte servile et superstitieuse; c'est à cause de la ressemblance ou de la parenté rationnelle qui unit l'homme avec Dieu. Aussi le vrai culte est-il la vertu: « celui qui se connaîtra lui-même sentira qu'il a en lui quelque chose de divin, et pensant que son âme est en lui comme une image sainte et consacrée, il se montrera toujours digne dans ses actions et dans ses pensées de ce sublime présent. » De quoi les hommes remercient-ils Dieu dans leur folie? Qui jamais a fait éclater son amour reconnaissant pour être devenu meilleur? On offre de riches sacrifices d'action de grâces, parce qu'on est opulent, honoré, parce qu'on a échappé au danger ou à la maladie. Voilà pourquoi nous appelons Jupiter très-grand et tout-puissant, et non parce qu'il nous a rendus tempérants et justes. Qui donc a jamais fait vœu à Hercule de la dîme de ses biens pour avoir acquis la sagesse? L'homme vraiment pieux et bon se rappellera toujours qu'il n'y a point d'âme grande et vertueuse sans une inspiration du ciel et sans une faveur divine.*

Il est un dogme qui se lie profondément à la religion: c'est celui d'une vie future. Qu'était-il devenu? La philosophie l'avait-elle détruit ou transformé comme les autres idées religieuses? On sait les efforts incroyables de Lucrèce pour nous assurer l'éternité du néant; on connaît les paroles moqueuses que César prononça en plein sénat contre les enfers; Cicéron et les écrivains qui suivirent ne sont pas beaucoup plus respectueux que César envers les dieux souterrains et leur terrible puissance. Ce serait toutefois une grave erreur de penser que la croyance à l'immortalité de notre être fût éteinte dans les esprits: elle y survivait au

* De la nat. des Dieux, II, 36, III, 36. — Lois, I, 15, 22; II, 10, 11.

contraire sous une forme plus pure, et les enfers faisaient place au ciel. Nous insisterons un peu longuement sur cette question, parce que Cicéron est, après Platon, celui de tous les anciens qui l'a le plus développée, et parce que l'immortalité de notre être est un des principaux dogmes de la nouvelle religion qui est sur le point de paraître. La vie future n'est pas un principe démontré pour Cicéron; elle n'est qu'une espérance. Mais il y tient, il s'y attache de toutes ses forces, et il ne peut souffrir la frivolité des Épicuriens qui proclamaient, comme en triomphant, l'anéantissement absolu de l'homme au moment de la mort. C'est ce qui lui dicte ces belles paroles: «les Épicuriens, dit-il avec amertume, croient avoir fait je ne sais quelle magnifique conquête, quand ils nous ont appris que nous mourons tout entiers. Quand il en serait ainsi, en vérité qu'a donc cette chose, dont on doive tant se réjouir et se glorifier? » Et par quelles raisons veut-on nous priver de ces hautes espérances, de cette aspiration sublime vers une vie meilleure? On dit que tout ce qui est capable de douleur est capable de maladie, et que tout ce qui est capable de maladie doit périr. Or l'âme souffre, est malade; donc elle est mortelle. Mais ignore-t-on que lorsque nous parlons de l'immortalité de l'âme, nous n'entendons que l'immortalité de ce qui est essentiel à l'âme, c'est-à-dire de la raison qui est en elle-même impassible? Et quand le corps aurait sur l'âme plus d'influence qu'il n'en a réellement, s'ensuivrait-il que la raison ne fût pas d'une nature divine et impérissable? Il est vrai, nous ne nous faisons pas une idée très-nette de ce que peut être un esprit pur, une âme dégagée de tout corps. Mais lorsqu'on réfléchit et qu'on fait attention à la nature de l'âme, conçoit-on mieux une âme dans un corps? Ceux qui nous demandent ce qu'elle peut être, lorsqu'elle est seule et libre, sont les mêmes qui nous demandent où nous l'avons

vue; et s'ils en nient l'immortalité, c'est qu'au fond ils en nient l'existence. Mais de ce qu'on ne voit pas Dieu par les yeux du corps, en résulte-t-il que Dieu n'existe pas? On reconnaît la puissance divine à ses œuvres, on reconnaît la puissance de l'âme à ses actes. Si l'âme ne se connaît pas dans son essence, elle connaît au moins qu'elle existe et qu'elle agit; et quelle que soit sa nature, dit Cicéron, je jurerais qu'elle est quelque chose de divin. Car, je vous prie, quelle apparence que cette terre ou cet air épais et grossier qui nous environne, ait donné naissance, par exemple, à la mémoire? Croyons-nous donc qu'elle soit une capacité dans laquelle les souvenirs se versent, comme dans un vase? Peut-on concevoir la forme, le fond, la configuration de l'esprit? Est-ce que l'âme est une cire sur laquelle on grave des empreintes, et les souvenirs ne sont-ils que les vestiges des choses gravées dans l'âme? Comment concevoir dans un étroit morceau de matière les traces de tant de mots et de tant d'idées? Lorsqu'on songe à la merveilleuse puissance de l'esprit qui se souvient, qui imagine, qui invente, qui conçoit, qui raisonne, il est impossible de le supposer matériel. Parlerai-je de ces idées que nous apportons en naissant et qui sont comme les souvenirs d'une autre vie et d'un monde meilleur? Dirai-je que loin de se confondre avec le corps, l'âme ne pense jamais plus vivement, avec plus de netteté et de lumière, que lorsqu'elle se sépare des sens et que dès ici-bas elle s'exerce à la mort, puisque la mort n'est que la séparation de l'âme et du corps? « Celui qui a compris les mouvements et les révolutions du ciel, écrit Cicéron, a par cela même enseigné que l'âme est de la même nature que celui qui a fait ces magnifiques ouvrages dans les cieux. Car lorsque Archimède a marqué sur une sphère les courses du soleil, de la lune et des étoiles errantes, il a fait en petit la même chose que Dieu, qui construisit et ordonna le monde; et si ces mouvements si beaux et si réguliers ne peuvent se faire dans le monde sans Dieu, Archimède n'a pu les imiter sur une sphère sans un esprit divin. » Pourquoi donc cette âme se dissoudrait-elle avec le corps, si elle a une nature propre, si elle n'est point composée, si elle est indivisible? Consultez la nature de l'homme, vous y trouverez clairement le pressentiment de l'immortalité. Pourquoi ces sépultures, ce soin religieux des tombeaux, ce respect des morts, si nous croyons que ceux que nous ne voyons plus sont anéantis? D'où viennent dans un être mortel ce souci de l'avenir et cette ardeur de voir vivre son nom dans ses enfants? D'où naît dans les grandes âmes cet amour de la gloire? N'est-ce pas qu'il y a en elles je ne sais quel pressentiment des siècles à venir? Cette conscience obscure, mais profonde de nos futures destinées perce jusque dans les croyances fabuleuses du peuple, auxquelles elle sert de fondement. Tous les peuples s'accordent à croire que les âmes sont immortelles, mais ils ignorent comment elles le sont, de même que tous les hommes savent qu'il y a des dieux sans bien connaître leur nature. Or, ces croyances universelles ne sont pas nées d'une convention et d'un pacte; elles n'ont pas été établies ni soutenues par les institutions et les lois. Si donc tous les hommes s'accordent ainsi, c'est qu'ils obéissent à une inspiration de leur nature; or, en toutes choses, le consentement unanime des peuples doit être considéré comme l'expression d'une loi et d'une vérité naturelle. L'espoir de l'immortalité, qui console et soutient l'homme de bien dans les difficultés et les peines de la vie, n'est donc ni si vain ni si ridicule : il n'y a que les méchants qui puissent le mépriser et le rejeter comme de gaieté de cœur.

Cicéron a trouvé les paroles les plus belles et les mieux senties pour exprimer cette espérance qui permet à l'homme de croire qu'il retrouvera un jour ceux qui lui sont si chers

ici-bas, qu'il vivra dans la compagnie des gens de bien, et qu'il pourra enfin assouvir cette soif de bonheur et de vérité qui le tourmente sur la terre. « O jour heureux, fait-il dire au vieux Caton, où je m'éloignerai de cette foule et de ce ramas des mortels, pour aller me réunir à l'assemblée divine des grandes âmes! Non-seulement je retrouverai là les hommes qui ont vécu sur cette terre comme des dieux; mais j'y retrouverai aussi mon fils Caton, auquel ces vieilles mains ont rendu les devoirs qu'il devait me rendre selon l'ordre de la nature. Son âme ne m'a point quitté pour jamais. Elle est partie, en m'appelant et en tournant ses regards vers moi, pour ces lieux où elle voyait que je devais bientôt me rendre aussi. Et si j'ai souffert courageusement la perte de mon fils, ce n'est pas que je la supportasse d'une âme égale et insensible; mais je me consolais en pensant que la séparation et l'absence ne seraient pas entre nous de longue durée[1].» Ah! qui sait, s'écrie Cicéron après Platon, si ce que nous appelons vie n'est pas une mort, et si ce que nous appelons mort n'est point la vie véritable? L'âme, ici-bas, est appesantie par la matière; mais lorsque débarassés du corps et de ses passions, nous nous élèverons par delà ce ciel grossier, où se forment les nuages, les pluies et les tempêtes, jusqu'à ce ciel plus pur qui est notre demeure naturelle, oh! alors « nous serons heureux, et ce que nous faisons maintenant, lorsque, dégagés de tout soin et de toute affaire, nous voulons voir et connaître, nous pourrons le faire bien plus librement, et nous nous livrerons tout entiers à la contemplation de la vérité.» Rassasiés de science, bienheureux, unis à ceux qui nous ont été chers, à toutes

1. Il faut pleurer modérément nos amis, disait le poëte grec Antiphane, car ils ne sont pas morts : ils nous ont précédés sur la route que nous devons tous parcourir; nous irons bientôt, à notre tour, dans le même séjour qu'eux, pour y passer ensemble le reste du temps. (Fragm. Comic.)

les âmes saintes et aux dieux, de quel œil nous verrons cette terre où nous rampons maintenant! Comme nous mépriserons ces occupations qui nous agitent, et cette gloire qui dure si peu, qui se renferme dans des limites si étroites! La vertu demande pour prix non des statues d'airain, ou des triomphes ornés de lauriers qui se flétrissent, mais une récompense plus haute, plus ferme, et qui, pour ainsi dire, fleurisse éternellement. Méprisons donc dès aujourd'hui les choses humaines, et tenons toujours nos regards tournés vers les choses célestes. Cette vie n'a rien d'estimable; son seul prix, c'est de nous préparer à l'éternité. Elle doit nous ouvrir ou nous fermer le ciel, selon que nous aurons été, ici-bas, bons ou méchants. « Si je me trompe, écrit Cicéron, quand je dis que les âmes des hommes sont immortelles, je me trompe avec bonheur, et je ne veux point me laisser arracher une erreur qui me charme et me fortifie.*

Cette rapide esquisse des idées morales et religieuses de Cicéron suffit pour nous éclairer sur l'état des esprits dans les dernières années de la république et les premières de l'empire. Si vous comparez les faits avec les idées, vous trouverez facilement dans celles-ci les symptômes de tout ce qui se remuait au fond de la société antique à l'approche du Christ, et vous découvrirez dans les doctrines, comme dans les événements, les causes naturelles de la révolution politique, légale et religieuse, qui allait changer la face du monde.

Commençons par le côté religieux de cette question : il suffira de l'effleurer ici rapidement. La société romaine et grecque de cette époque, si l'on considère surtout les classes éclairées et le peuple des villes, était sans contredit incrédule. Les autels et les temples restaient, à la vérité, debout; on consultait les augures; on sacrifiait à Jupiter ou à tout

* Tusc., I, 12, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 25, 27, 30, 31, 34. — De la vieill., chap. 21, 23. — De l'amit., chap. 4. — Rép., Songe de Scipion.

autre dieu; mais la foi n'était plus. La religion subsistait comme pièce de l'édifice politique; et l'on voyait César qui était athée, Cicéron qui ne croyait plus aux dieux du passé, jouer avec une gravité feinte le rôle de grand-prêtre ou d'augure. Lorsqu'on philosophait dans ses livres ou avec ses amis, on suivait les sentiments d'Épicure ou de Zénon; en public et dans la vie civile, on était de la religion de Lélius, de Coruncanius et de Scævola. Cicéron a beau dire qu'il a toujours défendu et qu'il défendra toujours la religion de ses pères, et qu'il regarderait comme un crime de ne point la soutenir, tant qu'il aura un souffle de vie. Il a beau s'écrier sur le ton d'un prêtre irrité : « quelle est donc cette nouvelle finesse d'esprit, cette sagesse née d'hier, qui prétend renverser par ses accusations et ses critiques des choses saintes, consacrées par le temps? Vous ne voyez point, dites-vous, la cause des miracles et des prophéties. Elle est peut-être cachée dans l'obscurité de la nature. Car ce n'est point pour satisfaire un vain désir de science, mais pour notre utilité que Dieu nous a donné la religion. J'en ferai donc usage, et aucune raison ne m'amènera jamais à penser que toute l'Étrurie délire au sujet des entrailles des victimes, que tant de peuples, que l'antiquité tout entière s'est trompée dans sa foi des oracles et des dieux. » Mensonge imposé par le respect de l'habitude et par la politique. On voulait bien être incrédule ou athée, mais on croyait que la religion est nécesaire au peuple et utile à la république. On était toutefois moins incrédule qu'on le paraissait. Arrivait-il quelque malheur qui vous frappât dans vos affections, le sentiment religieux reparaissait; et ces *Consolations*[1] qu'on s'adressait alors à soi-même ou qu'on adressait à ses amis, étaient pleines de belles maximes ou sur l'âme immortelle ou sur la Providence.

1. Genre littéraire dont le petit livre de Crantor sur le deuil (*aureolus liber*, comme l'appelle Cicéron) était le modèle et fournissait en général le fond.

Bientôt tous les hommes politiques allaient avoir besoin de ces pensées qui fortifient et qui consolent. La république renversée, tous ces hommes dont l'existence était auparavant si active et si remplie, sentirent le vide de la vie. Accablés des maux publics ou de leurs propres malheurs, ils cherchèrent des forces et des remèdes dans la philosophie, et leur pensée se reporta naturellement sur l'âme et sur Dieu. Caton se préparait à mourir en lisant le Phédon; Cicéron s'évertuait, dans ses Tusculanes, à se guérir de ses douleurs et à relever son cœur abattu; Cassius, l'épicurien Cassius, au moment où il allait combattre et mourir à Philippes, se prenait à désirer qu'il y eût des dieux et une autre vie, afin que les usurpateurs et les tyrans reçussent le prix de leurs forfaits. Le malheur ramenait donc les premiers hommes de Rome aux idées religieuses. Quant au peuple que la contagion de l'incrédulité avait gagné et qui ne pouvait se faire une foi de raisonnement, il se jetait sur les superstitions étrangères, qui abondèrent bientôt à Rome et en Italie comme dans la Grèce. Cybèle conserva ses adorateurs; Isis eut ses fidèles; on donna dans le culte étrange et monstrueux d'Atis; les Chaldéens, qui faisaient profession d'astrologie, apportèrent quelques-unes des superstitions assyriennes et persannes, entr'autres les mystères de Mithra; les juifs attirèrent à eux un certain nombre de prosélytes. Aussi voyons-nous Auguste défendre à plusieurs reprises les sacrifices des Égyptiens et le culte des juifs dans l'intérieur de Rome, et Tibère persécuter les uns et les autres. Au milieu de cette confusion des idées religieuses, il eût été difficile à un esprit réfléchi de conjecturer d'où viendrait la foi nouvelle. Mais tout pouvait faire prévoir qu'elle ne sortirait pas de la philosophie. Les classes éclairées de la Grèce et de Rome pouvaient comprendre à merveille l'importance politique d'un culte et d'une religion: elles ne sentirent jamais l'importance toute morale

ni la passion tout intime de la foi. Si quelques hommes concevaient et disaient avec Cicéron, que les questions religieuses sont au-dessus des affaires et des plus graves intérêts, ils en faisaient plutôt un objet d'études curieuses et rationnelles, qu'un besoin impérieux et que la loi dominante de la vie. Il leur manquait « cet amour et cette ardeur d'enthousiasme sans lesquels rien ne se fait de grand parmi les hommes,» et qui sont encore plus nécessaires aux religions qu'à toute autre chose; et lorsque le théisme devint une vraie foi pour les Epictète et les M. Aurèle, ce fut toujours une foi individuelle, qui n'aspirait pas à réformer la conscience publique et qui n'éprouva jamais pour les autres ces sympathiques douleurs de l'enfantement[1] dont parle St. Paul. Car les philosophes anciens, il faut le dire, ont toujours trop désespéré de l'intelligence et des instincts du peuple.*

Ce n'était donc pas à Rome qu'était réservée l'initiative du mouvement religieux; mais son génie, fait pour l'administration et le commandement, était admirablement approprié à la science du Droit; et c'est par le Droit que Rome s'identifia l'univers après l'avoir conquis. Il fallait pour cela que le vieux droit Quiritaire s'évanouît et fît place à quelque chose de plus conforme à la justice et à l'humanité. Or, il commençait déjà à languir lorsque la philosophie pénétra dans Rome, et c'était chose impossible qu'il ne pérît pas dans le progrès des lumières. Les historiens de la législation romaine nous signalent une profonde transformation qui s'opéra dans le droit des Gracques à Cicéron. Les actions de la loi, qui se composaient de symboles physiques et de formules austères et mystérieuses, sont remplacées par la procédure formulaire; la puissance paternelle s'affaiblit, et nous

1. Nous avons rencontré une expression analogue dans Cicéron, pour désigner aussi l'amour et la charité, mais un amour et une charité d'une autre espèce.

* Nat. des Dieux, II, 17; III, 2, 3. — Divinat., I, 8, 39.

ne trouvons plus que dans la conjuration de Catilina l'exemple d'un fils condamné et mis à mort par son père[1]; la puissance maritale a presque entièrement disparu; les liens du sang commencent à compter pour quelque chose à côté de la parenté purement civile; la tutelle éternelle, où les femmes étaient tenues, n'intervient plus que dans les actes les plus importants, et encore pour la forme. Ce n'est pas que l'ancien droit soit aboli par cette nouveauté qu'on nomme le droit prétorien, mais il est sans cesse mitigé, corrigé, étendu, tourné par la loi naturelle : déjà l'équité a plus de force qu'un formalisme insidieux. D'où vient ce changement? Les jurisconsultes y voient déjà l'ascendant et l'action du Stoïcisme; nous croyons que c'est un peu devancer les temps, et que le Stoïcisme eût moins d'influence sur cette première transformation du droit, que le relâchement général de la vieille discipline et le progrès naturel de la civilisation. C'est dans l'âge suivant que le Stoïcisme fera irruption dans le droit, et nous pouvons voir par les idées philosophiques de Cicéron quel esprit nouveau il y apportera. L'égalité des hommes, l'unité de législation pour tous les sujets de l'empire, le retour des relations légales aux relations naturelles entre les membres de la société : voilà l'idéal dont les jurisconsultes des trois premiers siècles de notre ère se rapprocheront de plus en plus sans jamais l'atteindre. Mais cette révolution légale devait être précédée d'une révolution politique : ne fallait-il pas que Rome, pour donner le droit au monde, cessât d'être une cité et devint la ville universelle?

1. Je dois pourtant signaler deux autres exemples de ces jugements qui sentent le patriarchat : l'un sous Auguste et l'autre sous Claude. Dans le premier, il s'agit d'un fils qui a médité la mort de son père. Auguste assiste comme témoin au jugement; et le fils est exilé par la famille à Marseille avec une pension. Dans le second, il s'agit d'une femme noble, accusée de superstition étrangère, peut-être de christianisme. Elle est renvoyée par l'empereur devant un conseil de famille, qui la juge et l'absout.

L'équité, nous l'avons dit, n'était pas dans le tempérament des républiques anciennes. Fières et jalouses de leur propre dignité, elles conquéraient pour étendre leur domination, et non pour augmenter le nombre de leurs citoyens et des hommes libres par l'adoption des vaincus. Les pays soumis n'étaient qu'un domaine à exploiter, qu'une proie à dévorer. C'est ce qui avait fait l'impuissance des cités grecques; c'est ce qui eût fait infailliblement l'impuissance de Rome, si la république eût duré avec ses préjugés exclusifs de race et de nationalité. Ni le système si bien entendu de ses colonies, ni la facilité libérale avec laquelle elle transformait les affranchis en citoyens, n'auraient sauvé son état d'une dépopulation fatale, et son empire de la dissolution. On l'eût vue s'éteindre comme Sparte, quoique plus lentement, faute d'hommes [1]; ou bien la guerre sociale, qui l'avait mise en Italie à deux doigts de sa perte, se fût renouvelée sur tous les points de ses possessions; ou bien enfin les provinces, rapidement épuisées par les concussionnaires, seraient tombées au dernier degré de la misère et de la dégradation. La fin de la république n'était pas encore la fin de l'inégalité des vainqueurs et des vaincus; c'était la fin des oppressions qui ruinaient les provinces, en attendant la fusion et l'égalité. Or l'état des pays conquis rendait urgente et nécessaire une révolution, dont la corruption intérieure de Rome faisait d'ailleurs prévoir l'approche et l'imminence. Voici ce qu'était une province dans les derniers temps de la république: «l'Asie était affligée de tant de maux et de misères, qu'il n'est homme qui le pût croire, ni langue qui le saurait exprimer: et cela, par la rapacité des fermiers de l'État et des usuriers romains qui la dévoraient jusqu'à la moelle des os; les pères étaient forcés de vendre leur fils et leurs filles nubiles pour

1. C'est le mot d'Aristote sur Sparte: «Sparte, dit-il, périt d'*oligandrie*, c'est-à-dire, par pénurie d'hommes ou plutôt de mâles.»

payer l'impôt et l'usure; les tableaux, les statues des dieux et les autres ornements des sanctuaires étaient mis à l'encan par les villes; et malgré cela, les habitants mêmes étaient à la fin adjugés comme esclaves à leurs créanciers; mais auparavant, on les emprisonnait; on leur donnait la torture; il n'est sorte de tourments qu'on ne leur fît endurer pour avoir le reste de leur argent.» Appien nous donne des renseignements tous semblables à ceux que je viens d'extraire de Plutarque, et l'un et l'autre sont confirmés par les lettres de Cicéron aussi bien que par ses discours contre Verrès. Tant que devait subsister la république ou plutôt le gouvernement de cette oligarchie avide et orgueilleuse, qui se partageait les honneurs et les commandements avec les trésors de l'univers, à laquelle les lois et les tribunaux obéissaient, qui ruinait et opprimait les peuples par ses proconsuls, et qui les achevait par les chevaliers, ses commis de la finance, c'était une nécessité que les provinces fussent ainsi pillées et dévorées. Juvénal a dit que le luxe s'abattit sur Rome et vengea le monde asservi. Cela n'est vrai qu'à moitié: ce qui pesait sur la vieille cité patricienne et ce qui l'écrasa, c'est l'univers avec ses droits impitoyablement violés. Voilà ce que refusaient de comprendre les derniers Romains malgré leurs théories stoïciennes. Comme Cicéron, ils sentaient bien que Rome ne méritait que trop ses malheurs et sa ruine par l'excès de ses violences et de ses iniquités [1]. Comme lui, ils

1. Tant que l'empire du peuple romain, dit Cicéron, se maintint par des bienfaits et non par des injustices, tant que les guerres se faisaient pour sa propre défense ou pour celle des alliés, l'événement n'en était jamais cruel, à moins qu'on n'y fût forcé. Le sénat était comme le port et le refuge des rois, des villes et des nations. Nos magistrats et nos généraux faisaient consister leur plus grande gloire dans l'équité et dans la bonne foi qu'ils mettaient à défendre les alliés et les provinces. Nous étions ainsi les protecteurs plutôt que les maîtres du monde.... Mais rien ne parut plus cruel envers les alliés, lorsqu'on eut exercé (sous Sylla) tant de cruautés contre les citoyens.... Nous avons bien mérité nos malheurs.» Et un peu plus bas: «Nous ne sommes tombés dans ce funeste état que parce

proclamaient l'unité et les droits éternels du genre humain. Mais ils ne connaissaient aucun moyen d'arrêter les rapines et les cruautés dont ils n'étaient pas toujours purs eux-mêmes et, dans leur orgueil de citoyens et de victorieux, ils auraient cru faire un crime de lèse-majesté et prostituer l'honneur du nom romain en l'étendant aux nations étrangères. Ce qu'ils voulaient, c'est que le sénat fût le refuge et comme le port des rois et des nations, et les Romains, les protecteurs et les patrons du monde, au lieu d'en être les fermiers-généraux et les maîtres. Ils se disaient bien haut citoyens de l'univers; mais fervents adorateurs du passé, ils n'étaient par le cœur que les citoyens d'une république, fille de la guerre et de la violence.*

Cependant cette république patricienne et nobiliaire qu'ils

que nous avons mieux aimé nous faire craindre que nous faire aimer. Le peuple romain s'est attiré une telle destinée par son injuste domination. » Et enfin : « Dans cette ruine des lois et de toute justice, on a tellement pillé les alliés que nous ne subsistons plus que par la faiblesse des autres, et nullement par notre propre vertu. » (Des Dev., II, 7, 8 . 21.) Cicéron ne se trompe que sur la date où ces brigandages commencèrent. Ils n'avaient pas attendu les proscriptions de Sylla pour se produire, et Caton et C. Gracchus les avaient déjà poursuivis de leur éloquence. Salluste cependant s'accorde avec Cicéron à regretter ces temps « où les Romains mettaient l'amitié à donner plutôt qu'à recevoir, où ils exerçaient l'empire pendant la paix par des bienfaits plutôt que par la terreur, où l'on aimait mieux pardonner que poursuivre une injure reçue. » Mais je voudrais voir à quelle époque exista cette vertu romaine. Il ne faut point se laisser tromper par le désintéressement admirable, et, par conséquent, très-rare de quelques grands citoyens, ni par celui des soldats, soumis à la plus exacte discipline : Rome ne fut, jusqu'à l'empire, qu'un repaire de brigands. On volait d'abord quelque bétail et quelques terres. A mesure que la puissance s'accrut et qu'on eut affaire à des populations moins belliqueuses et moins patientes, les vols augmentèrent. La rapacité cruelle, sans pitié comme sans scrupule, fit toujours le fond du caractère patricien ; témoin les lois agraires qui parurent dès les premiers temps de le République ! Témoin la cruauté sauvage des créanciers contre leurs débiteurs, les ergastules, les mauvais traitements que des citoyens subissaient, et cette loi incroyable qui livrait le corps de l'homme insolvable à dépecer, si les créanciers le voulaient, en parties proportionnelles à ce qui leur était dû.

* Plut., Vie de Lucullus.

défendaient de toutes leurs forces et pour laquelle ils se croyaient souvent obligés de sacrifier leur conscience de sénateurs, de magistrats, d'orateurs [1] et de juges, agonisait dans l'anarchie et la corruption. Je n'entends point parler ici de la moralité privée des Romains : avec tous ses vices, Rome comptait peut-être plus d'hommes vraiment vertueux qu'il n'y en avait jamais eu dans son sein, si toutefois la vertu ne se sépare point des lumières et de l'humanité. Les lois si souvent renouvelées, quoique toujours impuissantes, contre les concussionnaires et les corrupteurs des tribunaux ou des comices; les biens des proscrits ne trouvant point d'acheteurs parmi les citoyens ; la fidélité de tant de nobles femmes qui exposèrent leur vie pour leurs maris et dont quelques-unes leur sacrifièrent même leur vertu jusqu'alors sans tache ; le courage de tant de fils pour sauver leurs pères [2] ; le dévouement encore plus admirable de tant d'affranchis et d'esclaves pour leurs patrons ou pour leurs maîtres ; la droiture du petit peuple, forçant les triumvirs à récompenser les serviteurs fidèles et à punir les traîtres, ou se cotisant et donnant gratuitement son travail pour soutenir dignement l'édilité et refaire la fortune d'un jeune patricien, qui avait emporté sur ses épaules son vieux père infirme et proscrit : tous ces faits et d'autres semblables, cités par Appien, prouvent de reste que toute conscience n'était pas éteinte chez les Romains, comme sont trop portés à le dire ceux qui prennent des déclamations pour de l'histoire. Mais la corruption était au comble dans le gouvernement. Les misères et le sang des provinces servaient à solder les intrigues des comices ; et ces brigues ruineuses faisaient une nécessité de spolier les

1. Le discours pour Fontéius contre les Gaulois que ce préteur avait indignement pillés, me gâte singulièrement les Verrines.

2. Malgré le mot de Patercule : *Pietas in filiis nulla.* Appien ne fait pas de phrases antithétiques et vagues, mais cite des faits.

provinces ; le Forum était sans cesse troublé et souvent ensanglanté par les pareils de Clodius et de Milon, qui ne marchaient qu'escortés d'une bande de gladiateurs ; la plèbe, misérable et fainéante, mettait à l'encan les magistratures et les gouvernements, et le sénat épuisait vainement le trésor public pour la nourrir et pour arrêter sa vénalité ; les armées enfin, composées au gré de leurs chefs et servant trop loin de Rome pour ne pas échapper à la surveillance ombrageuse des lois et du pouvoir civil, appartenaient moins à la république qu'aux généraux, qui achetaient leur dévouement sans réserve par la licence et par les dépouilles de l'étranger : l'empire n'attendait plus qu'une main assez forte et assez hardie pour le saisir. *

Or, par quelles grandes mesures Cicéron et les gens honnêtes de son parti espéraient-ils remédier à cette corruption politique, dont les déplorables effets ne s'arrêtaient pas à Rome, mais allaient frapper jusqu'aux provinces les plus éloignées? Ils s'indignaient ou gémissaient du mal, mais ils y donnaient les mains, et pour conserver leurs priviléges et leur haute position dans l'État, ils ne pouvaient supporter l'idée de voir supprimer les causes mêmes des désordres qui les affligeaient. Idées libérales, équitables et humaines dans la théorie, esprit conservateur et routinier dans la pratique : voilà Cicéron et tout ce qu'il y avait d'hommes probes dans le parti de la république. Un tribun proposait-il une loi agraire? rien ne paraissait plus juste à ceux-mêmes qui s'en révoltaient, et l'on s'avouait tout bas que si la politique des Gracques eût été suivie dès l'origine, elle aurait sans doute épargné bien des maux à l'Italie et aux provinces : Cicéron montait à la tribune pour défendre les usurpations frauduleuses des nobles et des riches, sans donner une raison politique, mais en insinuant, comme c'était la coutume, que le tribun aspirait à la tyrannie.

* Appien, G. civ., I, chap. 73; IV, 29, 36, 41.

César faisait-il distribuer aux indigents les terres de la Campanie qui appartenaient à l'État ? Cicéron déplorait qu'on aliénât les derniers restes du domaine public, comme s'il eût été juste que les riches seuls eussent la jouissance des conquêtes faites avec le sang des plébéiens. Valait-il donc mieux se plaindre avec mépris « de cette populace, misérable et toujours affamée, vraie sang-sue du trésor. » ? Le parti républicain n'avait rien oublié de l'orgueil et des préjugés exclusifs du patriciat. Il fut un jour question d'une loi qui conférât tous les droits des citoyens aux affranchis et qui leur ouvrît l'ordre équestre. Qu'en dit Cicéron, lui, l'homme nouveau, lui qui, à son entrée dans la carrière avait senti l'iniquité des distinctions fondées sur d'autres titres que le talent et les services ? « Quoi donc ! écrit-il à son cher Atticus, aurons-nous ces chevaliers faits avec des mercenaires ? Que faire, si nous y sommes forcés ? Serons-nous les esclaves de nos affranchis et même de nos valets ? » Pourquoi alors tant parler non-seulement de l'égalité qui doit exister entre tous les membres d'une même république, mais encore de l'égalité naturelle des hommes, si l'on ne veut pas comprendre qu'un affranchi peut valoir un chevalier ou un patricien ? On trouve partout dans Cicéron la même inconséquence et les mêmes contradictions. La triste politique qu'il avait adoptée lui faisait oublier les plus simples lois de la justice. Sans doute il était trop honnête homme pour dépouiller par la fraude ou par la violence les sujets de la république, et ce n'est pas le moindre de ses titres à notre respect d'avoir montré un rare désintéressement et la plus exacte équité dans sa questure de Sicile et dans son proconsulat de Cilicie [1]. Mais lorsque l'austère Caton, qui ne connaissait pas les petits ménagements politiques, quoiqu'il

1. On peut voir par la belle lettre à son frère Quintus que ce désintéressement et cette justice envers les provinciaux étaient des principes pour Cicéron.

fût plus entêté que lui d'aristocratie et de patriotisme romain, tourmentait les chevaliers pour leurs exactions dans les provinces et pour leurs fraudes envers le trésor, Cicéron trouvait qu'il avait l'esprit trop dur et qu'il ne savait pas plus se plier aux circonstances que s'il s'était cru citoyen de la république de Platon. Voilà donc cette justice et ces sentiments d'humanité universelle qu'il professe avec tant d'amour dans ces écrits ! Lui qui réprouve sous le nom de *dol* ces petites fraudes qui se commettent dans les contrats et dans les marchés de tous les jours, il veut que l'on tolère, pour ne pas brouiller le sénat et les chevaliers, ces vols énormes qui faisaient la désolation et la misère des provinces. C'est bien là le même esprit tout aristocratique qui repoussait le petit commerce comme indigne d'un citoyen, parce qu'on y débite autant de mensonges que de marchandises, mais qui permettait le grand négoce tel que le pratiquaient les chevaliers et les patriciens, c'est-à-dire l'usure la plus monstrueuse qui ait jamais livré le travail et l'homme à l'exploitation et à la merci de la richesse.*

On ne savait être d'ailleurs ni purement homme, ni purement Romain. On écrivait les plus belles choses sur l'entraînement et sur l'amour tout spontané qu'on se sent pour son semblable, et l'on rougissait de pleurer sur la mort d'un jeune esclave qu'on avait élevé et qui vous était cher. On condamnait les combats de gladiateurs comme inhumains, on les évitait comme un spectacle indigne de tout homme éclairé, et l'on écrivait à son ami Atticus pour le féliciter sur les merveilles qu'on disait de ses gladiateurs, et sur la bonne affaire qu'il avait faite en louant à un entrepreneur de jeux leur sang et leur adresse. On prêchait que la clémence envers l'ennemi vaincu est la plus belle des vertus, et l'on disait froidement pour plaire au peuple : «les triomphateurs

* Des Dev., I, 42; Lett. à Att., liv. I, 7, II, 1, 6.

laissent vivre quelque temps les chefs ennemis pour les enchaîner à leur char, et pour offrir au peuple romain le spectacle le plus agréable et le plus beau fruit de la victoire; mais au moment où le char quitte le Forum pour monter au Capitole, ils les font conduire dans la prison, et le même jour voit finir le commandement du général victorieux et la vie des vaincus».*

Ah! Cicéron avait bien raison d'écrire qu'on ne pouvait trouver, même en songe, un homme politique dans son parti; car il n'y en avait pas un qui eût le courage d'abandonner la routine patricienne et d'oublier de mesquins intérêts de coterie ou de vanité civique pour ne consulter que les intérêts de la justice et de l'humanité. Le seul personnage politique de cette époque, le seul qui ait eu quelques vues grandes et généreuses, j'ai honte de le dire, ce fut ce débauché qu'on appelait le mari de toutes les femmes et la femme de tous les maris; ce fut cet ambitieux, qui après avoir passé toute sa jeunesse à s'agiter dans les factions et à former des ligues, finit par soumettre l'autorité publique à son épée et par enchaîner Rome à sa gloire. César ne se piquait pas de Stoïcisme; il ne débitait pas de belles théories sur le droit divin et sur la philanthropie universelle; mais ce cosmopolitisme que Cicéron n'avait que dans ses livres, César l'avait dans le cœur et dans le génie. Ce n'est pas qu'il ait tenté de corriger la corruption romaine et d'arrêter la décadence de son pays. Moins les désordres de la place publique, il laissa Rome en mourant telle qu'il l'avait trouvée en s'emparant du pouvoir. Mais par la force même des choses et par son intelligente ambition, il fut non l'homme d'un parti ni du peuple, comme on l'a dit si souvent, mais l'homme du monde et de l'humanité. Il comprenait à merveille les vrais besoins de son temps, le vœu secret mais

* Lett. à Att., I, 12; IV, 4. — Contre Verrès, des supp., ch. 30.

profond des peuples vers la paix et l'égalité. Aussi ce qu'avaient rêvé les premiers Stoïciens, ce que Cicéron répétait vainement en termes si magnifiques, ce que Salluste demandait non pas au nom d'une théorie, mais au nom de la saine politique, enfin ce que l'univers pressentait sans oser encore le réclamer, César le commença. Sans haine et sans préjugé contre les anciens ennemis du nom romain, il fit rebâtir Corinthe et Carthage. Persuadé que le plus sûr moyen d'unir les nations était de les traiter comme un seul peuple dont Rome fût la tête, il remplit le sénat de ses Espagnols et de ses Gaulois. En attendant que le droit de cité pût être accordé à tous les hommes libres de l'empire, il le conféra à tous ceux qui cultivaient dans Rome la médecine et les arts libéraux. Enfin il méditait de recueillir ce qu'il y avait de bon et de vrai dans la multitude des lois existantes pour en former un code unique qui, fait d'abord pour Rome, pût s'étendre de proche en proche à tous les peuples soumis. Ceux qui parlaient sans cesse de l'unité du monde et de l'amour du genre humain, auraient dû être satisfaits : Brutus poignarda César, et Cicéron ne cessa dans son puéril enthousiasme d'exalter jusqu'aux nues les Ides de Mars, tandis que les nations pleuraient et tremblaient dans l'attente de l'avenir, et que Rome, dans son deuil superstitieux, entourait d'effrayants prodiges la mort sanglante de son vainqueur et de son maître.

ÉTAT MORAL ET SOCIAL DU MONDE GRÉCO-ROMAIN.[1]

Politique inconséquente des Césars. — Empereurs et philosophes. — Caractères nouveaux du Stoïcisme. — Cité universelle : Rome ; émancipation des vaincus. — Les affranchis ; émancipation morale des affranchis ; travail. — Esclavage ; 1° Sénèque : égalité morale des hommes ; 2° Épictète : égalité naturelle des hommes ; 3° Dion : nullité des droits du maître. — Progrès de l'idée de l'égalité dans les classes éclairées et dans les villes. — Famille : sa corruption et causes de cette corruption ; correctifs des empereurs ; idéal des philosophes. — Pouvoir marital : réciprocité des obligations des époux. — Pouvoir paternel ; infanticide ; exposition des enfants ; devoirs des parents à l'égard des enfants ; droit de vie et de mort ; successions ; inviolabilité des droits du sang ; émancipation et liberté des enfants ; droit de l'affection maternelle opposé au pouvoir du père. — Pureté ou chasteté : dans la femme ; matrone romaine ; dans l'homme. — Amour. — Changement des mœurs sous Vespasien : Rome et les provinces ; les hautes et les basses classes. — Prostitution et esclavage ; corruption de la famille par l'esclavage. — Philanthropie naturelle : tolérance ; charité ; aumône et invectives contre la dureté des riches ; essais de bienfaisance publique et associations de secours mutuels. — Lois et humanité : Gladiateurs ; exposition aux bêtes. — Sophistes et Rhéteurs. — Droit romain : famille ; affranchis ; esclaves ; question. — Droit romain et Stoïcisme.

Nous sommes arrivés au moment critique et décisif, où tout ce qui faisait l'âme et la vie des anciennes sociétés, tend à s'évanouir naturellement ou de force, et va peu à peu faire place à un nouvel ordre de mœurs, de lois et de sentiments. Malheureusement, cette révolution, préparée par la philosophie, réclamée par la justice, mûrie par le temps et favorisée par les événements politiques et par la paix, ne se fit que sous l'ombre mortelle du despotisme ; et par une déplorable fatalité il s'y mêla tant de mal au bien, tant de ténèbres à la lumière, que l'honnête homme sent hésiter son jugement,

1. Ce chapitre diffère profondément du chapitre correspondant dans le mémoire couronné.

et que l'histoire est toujours en danger ou de ne point voir le progrès, ou d'amnistier la corruption et le crime. Non, il ne faut pas condamner l'une des plus importantes époques de l'histoire sur la foi des indignations de Tacite et de Juvénal. Mais honte et malheur à moi, si, même à mon insu et contre ma volonté, mes paroles allaient à glorifier ou seulement à justifier la tyrannie et des monstres, au nom du droit et de la civilisation! Il n'y a, Dieu merci, ni vérité historique, ni nécessité à réhabiliter ceux que Tacite et la postérité ont trop légitimement flétris; et l'on peut très-bien les abandonner à leur triste gloire, sans méconnaître les principes nouveaux qui germèrent dans la corruption et dans la fange sanglante de l'empire, laissant aux Césars les crimes qui n'appartiennent qu'aux Césars, et rendant à l'humanité l'honneur du progrès social et moral, qui n'appartient vraiment qu'à l'humanité.

Ne considérez que les résultats, et vous ne pourrez disconvenir que l'empire ne fût une grande chose; mais en général, les empereurs furent petits. Petits par le génie, petits par le cœur, petits par les actes et par les desseins, ils n'eurent qu'une sorte de grandeur, celle du crime imbécile et tout-puissant. Lorsque l'on considère la force immense dont ils disposaient, la grandeur et la légitimité des intérêts qu'ils pouvaient et devaient représenter, les secours qu'ils trouvaient dans les idées en circulation, enfin la faiblesse, le découragement et le discrédit des vieux préjugés et des anciens privilèges, on n'est pas moins confondu de leur défaut d'intelligence politique que de leurs incroyables fureurs. Tout dépendit du commencement. Il fallait étendre progressivement le droit de cité, semer et multiplier Rome sur tous les points de l'empire, anéantir par l'admission d'hommes nouveaux dans le sénat ce qui pouvait y rester de l'esprit patricien, noyer la noblesse ancienne dans une

nouvelle noblesse tirée de toutes les provinces, ou la laisser s'éteindre dans ses chagrins impuissants, effacer toutes les distinctions légales qui séparaient les hommes libres de race *ingénue*[1] et ceux de race servile, favoriser les affranchissements, surtout dans les campagnes, et par là remédier à la plaie de l'esclavage, qui avait déjà dévoré l'Italie et qui menaçait de dévorer aussi les provinces. Mais au lieu de ces mesures qu'une politique prévoyante conseillait autant que l'équité, Auguste se montra jaloux de conserver le sang romain pur de tout alliage; il mit une curiosité frivole à épurer le sénat et, par conséquent, à y perpétuer les souvenirs hostiles à son gouvernement; il fit revivre les familles patriciennes que les guerres civiles avaient détruites, et il en compléta le nombre, sans s'inquiéter si l'héritage du nom n'entraînerait point l'héritage des prétentions; il contraignit d'être quelque chose, au moins en apparence, ceux des riches et des grands qui n'aspiraient qu'au néant d'une vie voluptueuse et tranquille, et dont le découragement allait jusqu'à ne plus vouloir perpétuer leur race déchue; il ne cessa de les violenter ou de les taquiner par ses lois sur le célibat et sur le mariage; il leur défendit de s'unir légitimement à des femmes affranchies, mais à côté du mariage il fit un état légal du *concubinat;* enfin, lorsqu'il avait assez de pouvoir pour chasser de Rome et pour distribuer dans les terres désertes les citoyens qui ne subsistaient qu'aux dépens du trésor, il aima mieux mettre des obstacles et des bornes aux affranchissements, comme s'il ne devait point rester dans Rome trop de bouches inutiles à nourrir et de fainéants à amuser. Il n'y a pas une de ces mesures, qui ne fût un contre-sens politique, et cet habile homme, qui paraissait avoir tout pacifié, tout restauré, laissait subsister tous les

1. *Ingenuus*, je conserve simplement ce mot qui n'a point de correspondant en français. Je fais de même pour *concubinatus*, qui serait fort mal traduit par *concubinage*.

ferments de discorde et toutes les causes de dépérissement.[1] On n'en vit pas moins s'accomplir les progrès, qu'il est de mode aujourd'hui d'attribuer gratuitement à la politique du gouvernement impérial. Mais tout se fit au hasard, lentement et sans dessein arrêté, au milieu des folles atrocités des Césars et de l'immoralité toujours croissante des sujets. Tibère, Caligula, Néron et Domitien s'acharnèrent sur cette ombre du patriciat, si imprudemment évoquée par Auguste; et la guerre civile se poursuivit dans la paix et au sein du sénat, plus hideuse et plus dégradante que sur les champs de bataille.[2]

Quand on regarde le monde romain dans Rome, les folies barbares des empereurs, l'empressement de bassesse et de servilité des grands et des riches, l'éloquence vénale et sanguinaire des délateurs, l'insolence des affranchis, l'avidité turbulente des soldats, et, pour achever le tableau, ces raffinements et ces monstres de plaisirs, dans lesquels on cherchait l'oubli d'une vie précaire et toujours menacée, on est saisi, malgré soi, d'une tristesse et d'un dégoût mêlés de colère. On comprend et l'on aime, loin de s'en étonner, la raideur un peu hautaine et la superbe âpreté du Stoïcisme.

1. Auguste ne voulut que régner et il régna. Si cela constitue un grand homme, Auguste est un grand homme. Sinon, ce n'est qu'un ambitieux vulgaire, couronné par le succès, mais à qui l'histoire ne peut pardonner d'avoir été Octave. Il y a plus : si le discours que Dion Cassius prête à Mécène sur le gouvernement était vrai, Auguste ne serait plus qu'un misérable qui voyait le bien, mais qui, par intérêt personnel, n'avait pas le courage de le faire. Voici d'ailleurs un fait plus authentique que le discours de Mécène, et qui donne la mesure de la valeur morale et politique de l'homme. « Auguste écrit lui-même, nous dit Suétone, qu'il forma le dessein d'abolir à jamais les distributions publiques de blé, parce que le peuple, se confiant dans ce moyen de subsistance, négligeait l'agriculture; que cependant il renonça à son projet, dans la certitude que d'autres pourraient les rétablir pour faire leur cour au peuple. » (Vie d'Aug., chap. 42.) Le mot qu'on lui prête à ses derniers moments serait donc le meilleur jugement de son règne si vanté : « Applaudissez, amis, la farce est jouée. »

2. *Impiaque in medio peraguntur bella senatu.* (Lucain, I, 685.)

Dédaignant tout ce qui n'est point la liberté intérieure, les Stoïciens se plaisaient à exalter la force invincible de l'homme de bien, à ravaler la faiblesse et la lâcheté du méchant: ils ranimaient par là le feu sacré de la vertu et de la liberté. Seuls, au milieu de la servitude et de la bassesse universelles, quelques personnages illustres de la secte ont sauvé, par leurs discours au sénat ou par leur silence réprobateur, l'honneur et la dignité de la nature humaine. Qui donc pourrait avoir le triste courage de leur faire un crime de leur opposition sourde à l'empire ou plutôt aux empereurs? Les Césars, je veux le croire, n'étaient que les exécuteurs des hautes œuvres de Dieu sur ce patriciat romain, qui avait si violemment abusé des nations. Mais peut-on se sentir épris de sympathie pour des bourreaux? Les Stoïciens avaient donc beau répéter qu'ils n'étaient pas les ennemis des empereurs et qu'ils respectaient en eux les auteurs et les soutiens de la paix universelle. Ils les haïssent et ils devaient en être haïs. Qu'on juge de leurs sentiments les uns à l'égard des autres par ces dialogues d'Épictète. « Philosophes, vous enseignez donc à mépriser les rois? — Dieu nous en garde! Qui de nous enseigne à désirer et à s'approprier les biens sur lesquels les rois ont quelque puissance.... Nous vous cédons ce que vous aimez et ce qui vous paraît avantageux; laissez-nous jouir de ce qui nous paraît bon. Tout votre souci, c'est d'habiter des palais, d'être entourés d'une foule de clients et d'esclaves pour vous servir, de porter des vêtements magnifiques, d'avoir des chasseurs, des joueurs de cithare et des comédiens. Ce n'est point là ce que je recherche comme mon bien —.... Mais je veux commander à tes pensées. — Et qui donc t'a donné ce pouvoir? Comment peux-tu vaincre les pensées et les volontés d'autrui? — Par la terreur. — Tu ignores alors que c'est lui-même qui se livre et qui s'asservit. Rien ne peut dompter la volonté

qu'elle-même. Si tu dis : « Je te ferai mettre les chaînes aux pieds », celui qui fait cas de ses jambes s'écrie : oh! ne le fais pas! je t'en prie, aie pitié de moi! mais celui qui n'estime que sa volonté répond : si cela te paraît bon, enchaîne moi. — Tu n'en es pas ému — Je n'en suis pas ému. — Je te montrerai bien que je suis le maître. — Et comment le serais-tu? Jupiter m'a créé libre. Penses-tu qu'il eût fait la faute de permettre que son fils fût traîné en esclavage? Tu es le maître de mon cadavre, prends-le. — Ainsi, lorsque tu t'approcheras de moi, tu ne me respecteras point? — Je me respecterai moi-même — Je te ferai couper la tête. — Très-bien; j'oubliais qu'il fallût t'honorer comme la peste, et qu'on devrait t'élever un autel comme celui de la Fièvre à Rome. Je le sais, un corps est plus fort qu'un corps, plusieurs sont plus forts qu'un seul; un brigand est plus fort que celui qui ne l'est pas. Mais il n'y a point de force qui puisse accabler une âme saine et droite. » Les Césars et leurs serviteurs trouvaient quelque chose d'indépendant de leur puissance et qui les irritait, les uns, parce que cette liberté semblait se rire de leur tyrannie, les autres, parce qu'elle était comme un reproche de leur servitude et de leur lâcheté. « Belle sagesse! s'écriait lourdement quelque centurion à l'épaisse encolure. J'ai autant de sagesse qu'il m'en faut : je me soucie bien des rêves de tous ces songe-creux au cerveau malade, que vous voyez, le front penché, le regard fixé à terre, murmurer je ne sais quoi en eux-mêmes et dévorer silencieusement leur rage et leur folie. Philosophe! voilà donc pourquoi tu pâlis, pourquoi tu jeûnes et ne fais pas de bons dîners! Que te servent tes savants préceptes? On te traîne en prison et gare à ta tête! » Sottises plus grossières au fond que méchantes, et par lesquelles de braves gens, en face d'une force et d'une liberté qui les étonnaient, cherchaient à se donner le change et à se consoler des cruels et tristes services

auxquels semblaient les condamner les nécessités de leur état. Mais les orateurs impériaux le prenaient sur un autre ton. Rampants et venimeux comme des vipères, ils exaspéraient le pouvoir déjà trop ombrageux contre des talents et des vertus qui les faisaient rougir. «C'est une sédition, c'est une révolte, s'écriait l'un d'eux à propos de Thraséas qui ne venait plus au sénat et qui n'applaudissait point Néron : s'il avait beaucoup d'adhérents, ce serait la guerre civile. La cité, avide de discordes, ne parle plus que de Thraséas et de toi, Néron, comme autrefois elle ne s'entretenait que de César et de Caton. Chaque jour les armées consultent les journaux pour savoir qui de vous deux règne à Rome. Oui, Thraséas a des sectateurs ou plutôt des satellites qui, sans imiter encore l'audace rebelle de ses desseins, affectent déjà son extérieur et l'air de son visage, rigides et tristes pour te reprocher ton relâchement et tes mollesses. Thraséas méprise la religion, renverse les lois. Cette secte farouche a produit les Tubérons et les Favonius, noms odieux même à l'ancienne république. Ils veulent renverser l'empire en faisant parade de liberté. C'est en vain que tu as éloigné Cassius, si tu laisses se multiplier et grandir ces émules des Brutus. » Le Stoïcisme était par ses doctrines plutôt favorable qu'hostile à la révolution représentée par l'empire; mais les sentiments fiers et libres qu'il développait dans les âmes étaient nécessairement contraires à la tyrannie, que les Césars confondaient avec les droits du pouvoir, et à ce superflu d'obéissance, à cette servilité, dont les sujets avaient trop de pente et d'empressement à se faire un faux devoir ou un infâme mérite. Les philosophes étaient donc odieux à tout ce qui entourait et servait les Césars. Les délateurs lâchaient contre eux leur éloquence emportée et poursuivaient en eux ce qu'ils appelaient les singes de Brutus et de Caton. Les centurions s'égayaient à tourner leur sagesse en ridicule,

en attendant de les égorger par l'ordre du maître. Néron, Vespasien et Domitien leur faisaient l'honneur de les chasser de Rome et de l'Italie. Agrippinus, Rusticus, Thraséas, Helvidius Priscus, Sénèque, Dion, Épictète et tant d'autres expiaient par l'exil ou par la mort le glorieux crime de ne point consentir à la servitude, et de déplaire à des tyrans imbéciles, qui prétendaient étouffer jusqu'à la conscience du genre humain.*

Le Stoïcisme grandit dans cette lutte de l'esprit contre la force brutale. Il devint une foi ardente et vigoureuse, une sorte de religion des grandes âmes, qui eut ses dévots et ses martyrs. Cette transformation se remarque même dans les provinces, où l'on avait moins à gémir de la tyrannie furieuse des empereurs qu'à se louer des bienfaits de l'empire et de la paix romaine. C'est que l'on sentait, là aussi, qu'on était sous la dépendance; que ces honneurs, ces dignités et ces apparences de liberté, laissées par la politique aux vaincus pour consoler leur servitude, n'étaient que des vanités faites pour amuser les sots; et qu'un archonte ou tout autre magistrat indigène était peu de chose devant un procurateur romain ou même devant ses centurions. Ramenées violemment ou par ennui sur elles-mêmes, les âmes s'attachèrent plus fortement à l'intérieur de l'homme, à ce qui fait essentiellement sa vertu et sa grandeur.*

De là les caractères nouveaux du Stoïcisme : le ton de la prédication remplaçant la discussion philosophique, une science jusqu'alors inconnue de la vie, et un art singulier de démêler les plus obscurs sophismes du vice et de la faiblesse, mais par-dessus tout une austère tendresse pour l'humanité. Le philosophe n'est plus un logicien qui disserte, ni un beau

* Arr. Ent. d'Épic., I, chap. 9, 29; IV. 7. — Tac., Ann., XIV, 18, 22. — Suét., Vie de Dom.. ch. 10. — Perse, Sat., III, 77-87; V, 189.

** Dion, Chr. Dis., 40. — Plut., Instr. pour l'hom. d'Ét., ch. 6, 14.

parleur qui cherche les applaudissements. C'est un maître qui enseigne ; c'est un censeur public, chargé du soin des consciences ; c'est un témoin de Dieu, qui ne doit aux hommes que la vérité; ou si vous aimez mieux, c'est un médecin dont le devoir est de toucher hardiment aux parties saines ou malades de l'âme, pour la fortifier ou pour la guérir. Il ne faut pas chercher dans ces philosophes de profonds et subtils raisonnements, mais des conseils affectueux ou sévères, des remontrances, des exhortations et d'instantes prières de se convertir à la vertu et à la loi de Dieu. Écoutez Epictète et voyez si c'est un philosophe qui parle, ou bien un croyant et un directeur de conscience : «Mon ami, tu veux devenir philosophe, exerce-toi d'abord chez toi et dans le silence, observe longtemps tes penchants et tes forces. Donne d'abord tous tes soins à demeurer inconnu. Philosophe longtemps pour toi-même et non pour les autres. Les fruits ne murissent que peu à peu; toi aussi tu es une plante divine. Si tu fleuris avant l'heure, l'hiver te dessèchera. Tu croiras être quelque chose, tu ne seras qu'un insensé entre les insensés. Tu seras tué par le froid ou plutôt tu es déjà mort et jusqu'à la racine . . . Laisse-toi donc mûrir peu à peu selon la nature. Pourquoi te hâter? Tu ne peux encore supporter l'air. Donne à la racine le temps de prendre et aux bourgeons celui d'éclore l'un après l'autre : alors ta nature portera d'elle-même ses fruits.» ... «Travaille donc, dit-il ailleurs, à te guérir, à te changer; ne remets pas au lendemain. Si tu dis : demain je ferai attention à moi-même, sache que c'est comme si tu disais : aujourd'hui je serai bas, impudent, lâche, colère, cruel et envieux. Vois quels maux tu te permets par cette coupable indulgence. Mais si c'est un bien pour toi de te convertir et de veiller attentivement à tes actions et à tes volontés, combien plus c'en est un de le faire dès aujourd'hui!

Si c'est utile demain, ce l'est aujourd'hui bien davantage. Car en commençant aujourd'hui, tu auras déjà plus de force demain, et tu ne seras point tenté de remettre à un troisième jour. » Voilà le ton général des philosophes de cette époque. Familier et pénétrant dans Epictète, il est plus pompeux et plus vague dans l'ex-rhéteur Dion Chrysostome, plus incisif, plus véhément et plus varié dans Sénèque, plus élevé et plus touchant dans Marc-Aurèle. Mais chez tous, ce sont toujours de pressantes exhortations ou de vives remontrances ; et comme on doit s'y attendre, la remontrance domine. Ils pensaient en effet que nous ne sommes jamais, quelle que soit notre vertu, qu'à l'état de convalescence, et que celui qui veut être sain et bien portant, comme disait Musonius Rufus, doit vivre et se traiter comme s'il travaillait continuellement à sa guérison. Aussi voulaient-ils qu'on sortît de leur école triste et mécontent de soi.

En même temps que le philosophe adresse aux autres ces réprimandes ou ces exhortations pour les convertir, il fait de perpétuels retours sur lui-même, et sa parole a souvent quelque chose d'intime et de passionné comme le sentiment et la confession. Aussi bien Horace, Sénèque, Epictète, Euphratès pratiquaient habituellement un véritable examen de conscience, et les *Pensées* de Marc-Aurèle ne sont autre chose qu'un monologue où le sage empereur a déposé ses espérances et ses découragements : à chaque instant il se parle à lui-même pour se consoler, pour s'exhorter, pour s'exciter, pour se faire des reproches ou pour s'approuver. Mais comme si le Stoïcien, qui s'était fait un idéal trop grand et trop sublime, avait le sentiment amer qu'il ne peut l'atteindre, ce qui revient sans cesse, ce sont les plaintes contre lui-même et contre son manque de cœur. « O mon âme, s'écrie-t-il, quand seras-tu donc bonne et simple, et toujours la même ? Quand ferastu sentir à tous les hommes une douce et tendre bien-

veillance ? Quand seras-tu assez riche de ton fonds pour n'avoir plus besoin de rien ?... Quand, te pliant à ta situation, prendras-tu plaisir à tout ce qui est, persuadée que tu as en toi tout ce qu'il te faut, que tout va bien pour toi, qu'il n'y a rien qui ne te vienne des dieux, que tout ce qu'il leur a plu ordonner et ce qu'ils ordonneront ne peut être que bon pour toi, et en général pour la conservation du monde ? ... Quand est-ce, enfin, que tu te seras mise en état de vivre avec les dieux et les hommes, de façon que tu ne te plaignes jamais d'eux et qu'ils n'aient plus rien à blâmer dans tes actions ? » Epictète[1] et Marc-Aurèle ont dans leurs paroles une vivacité brusque et familière, qui accuse l'énergie de la conviction et de la foi dont leur âme ardente était remplie. Sénèque, pour qui le Stoïcisme est plus une affaire d'imagination et de bel esprit, me paraît avoir une éloquence moins persuasive, parce qu'il est moins persuadé ; mais il a une incontestable supériorité pour la censure des mœurs aussi bien que pour l'étendue et la variété de l'expérience. Il n'y a pas de vice, de faiblesse ou de travers qu'il n'ait surpris sur lui-même ou sur les autres ; et jusqu'à nos grands moralistes français, je ne connais pas de plus fin et de plus profond observateur du cœur humain[2].

Mais ce n'est pas tout que de gourmander sévèrement le vice : le philosophe n'est vraiment « l'envoyé de Dieu » auprès des hommes, que lorsqu'il sait les consoler, les encourager,

1. Je parle de l'Épictète des *Entretiens* et non de celui du *Manuel*. Le Manuel n'est qu'un squelette ; mais dans les Entretiens on trouve un homme vivant, quoique Arrien, auquel nous devons ce recueil, ait peut-être un peu éteint Épictète par ses élégances et ses prétentions à l'Atticisme de Xénophon.

2. Il y a sur Sénèque, considéré comme directeur de conscience, une thèse charmante, quoiqu'un peu timide, de M. Martha. Seulement, ce qu'il dit de Sénèque doit être généralisé : Horace (surtout dans ses Épîtres), Épictète et Marc-Aurèle me paraissent, quoique possédant une moindre science de l'homme, mériter comme Sénèque le titre de directeurs.

les soutenir dans leurs langueurs et dans leurs défaillances, et, par une généreuse et sympathique pitié, ranimer dans leurs cœurs le sentiment presque éteint de leur dignité et de leur force. «Ah! s'écrie Sénèque, ce n'est pas le temps de s'amuser à des jeux de dialectique : Philosophe, ce sont des infirmes et des misérables qui te font appeler auprès d'eux. Tu dois porter secours aux naufragés, aux captifs, aux indigents, aux malades, à ceux qui ont déjà la tête sous la hache : tu l'as promis. A tous les beaux discours que tu peux débiter, ces affligés en détresse ne répondent qu'une chose : Secours-nous. C'est vers toi qu'ils tendent les mains de toutes parts; c'est de toi qu'ils implorent du secours pour leur vie perdue ou qui va se perdre; c'est en toi seul que sont toutes leurs ressources et leurs espérances. Ils te supplient de les tirer de l'abîme où ils s'agitent, et de faire luire devant leurs pas errants la salutaire lumière de la vérité.» La souffrance et les larmes avaient enfin instruit les maîtres de la vie humaine, et les tristes leçons de l'expérience, sans abattre la fierté de leur courage, leur inspiraient cette compassion aux misères d'autrui, qui peut-être manquait d'abord à la philanthropie stoïcienne :

*Non ignara mali, miseris succurrere disco.**

Je ne veux point rappeler Sénèque, qui, les veines déjà ouvertes, s'occupait moins de lui-même et de ses douleurs que des larmes de ses amis, et qui, en attendant que la mort voulût prendre son vieux corps exténué d'abstinence et de travail, consolait affectueusement ceux qui étaient encore condamnés à vivre et à souffrir, leur léguant l'exemple de sa fin plus généreuse et plus philosophique que sa vie, et faisant de son sang glacé une libation à Jupiter libérateur. Mais il est un fait remarquable qui prouve combien le Stoïcisme, cette philosophie qu'on nous peint si dure et si

* Arr. Ent. d'Ép., IV, chap. 8, 10. — Plut., de la Col. — Aulu-Gelle, V, chap. 1. — Sénèq., liv. 48.

dépourvue d'entrailles, avait pénétré profondément dans les mœurs des hautes classes de Rome, et quelle sympathie on lui reconnaissait pour la vie humaine et pour ses terribles accidents. Ce fut d'abord une mode pour les patriciens et les hommes riches ou haut placés d'attacher un philosophe à leur personne : le philosophe était devenu comme un meuble nécessaire de toute grande maison, et l'on peut voir dans la vie de Crassus par Plutarque la singulière place que ces grands seigneurs lui faisaient dans leur vie. On avait donc son philosophe, selon l'expression de Sénèque, comme on avait chez nous son confesseur et son directeur au XVII[me] siècle, et son petit abbé au XVIII[me]. Or, s'il jouait quelquefois le rôle de l'abbé; si de grandes dames, quelque peu galantes, le chargeaient sciemment ou à son insu de porter leurs billets doux, ou bien écoutaient ses graves leçons en lisant un poulet de leurs amants; si on l'employait en général pour passer quelques heures d'ennui à entendre de beaux discours : il arrivait aussi bien souvent qu'on avait à le consulter sur les affaires les plus sérieuses, notamment au moment de l'affliction ou du danger, ou bien que l'on prenait ses préceptes et ses avis pour règle journalière de conduite. Le philosophe d'Auguste lui avait donné une recette pour modérer les premiers emportements de sa colère, et tempérait par de sages conseils son caractère violent et enclin à la vengeance. Il le consolait et le fortifiait, lui et Livie, dans les rudes épreuves que la maison impériale eut à supporter. Ouvrez Sénèque et Tacite, et vous trouverez plus d'une fois cette remarquable influence du philosophe dans la vie des Romains. J'ai dit que Cicéron cherchait à ranimer son courage et ses forces par les Tusculanes ou par d'autres traités de morale stoïque. Mais tout le monde n'était point Cicéron, et tout le monde sous les empereurs pouvait avoir besoin des mêmes secours. On délibérait si l'on mettrait ou non fin

à sa vie; on appelait ses amis et un philosophe; et celui-ci avait ordinairement voix prépondérante dans le conseil. Néron vous condamnait à mort dans un de ses caprices: on mourait dans les bras de la philosophie. Voyez Thraséas: il a dit adieu à sa famille éplorée et à la vie, puis écoute avec recueillement et sérénité les paroles du Cynique Démétrius sur l'immortalité de notre âme. Que de Romains étaient ainsi accompagnés jusque sous le glaive par leur philosophe, par cet ami de la dernière heure, souvent choisi parmi leurs affranchis ou même leurs esclaves, qui avait essayé de leur apprendre à vivre et qui maintenant les aidait à mourir, en leur montrant un monde d'où l'homme de bien se rit des tyrans et de leurs fureurs, aussi impuissantes qu'insensées! Ce n'est point la faute du Stoïcisme si l'on ne savait plus vivre avec innocence et dignité; mais au moins, selon l'expression de Tacite, on savait encore mourir. « Canus Julius, nous dit Sénèque, suivait le centurion envoyé par Caligula. Ses amis étaient tout affligés de perdre un tel homme. « Pourquoi, leur dit-il, cette tristesse et ces larmes? Vous cherchez si l'âme est immortelle, et moi, je vais bientôt le savoir.» Son philosophe le suivait, et lorsqu'on fut arrivé au *tumulus* où l'on faisait tous les jours de sanglants sacrifices à notre dieu César: « Quelle est maintenant, dit-il à Canus, la pensée qui t'occupe? — Je me suis proposé, lui répondit celui-ci, d'observer, si dans ce moment si rapide l'âme avait le sentiment de sa sortie du corps.» Et Canus promit à ses amis, que s'il apprenait quelque chose, il viendrait les visiter et leur dire quel était après la mort l'état de nos âmes.»

C'est avec peine que je m'arrache à ce grand spectacle de la philosophie aux prises avec l'adversité, la tyrannie et le bourreau. Mais il en est un autre plus beau et plus instructif: c'est celui du droit et de l'humanité triomphant des préjugés séculaires et des mœurs, pénétrant peu à peu dans les

institutions et dans les lois au milieu de toutes les démences du despotisme, et même se glissant souvent sous des actes de folie, de corruption vénale ou de fiscalité: tant leur jour était arrivé! tant les destins, selon le mot de Virgile, savaient trouver leur voie : *fata viam invenient!* *

On a vu quelle large place la théorie de la cité universelle occupe dans les idées de Cicéron. Le nom du grand écrivain et les circonstances l'avaient sans doute mise en honneur. Car nous la retrouvons sans cesse dans les écrivains grecs ou latins de l'empire. Il y est partout parlé des droits du genre humain, des lois de la terre ou du monde, de l'alliance sacrée que la nature a mise entre les peuples, de la parenté et de la communauté universelles, et pour rappeler une expression employée par les rhéteurs, de l'humanité[1]. En présence de ce droit universel et unique, on se prenait à mépriser toutes les inégalités et les différences fortuites de fortune, de condition, de nationalité et de race; et si l'on ne conservait plus ce sentiment étroit qu'on nomme le patriotisme, on concevait plus intimement ce que Lucain appelle l'amour sacré du monde. « Que maintenant, s'écrie l'auteur de la Pharsale, le genre humain dépose les armes et ne pense qu'à son bonheur; que toutes les nations s'aiment les unes les autres:

Tunc genus humanum positis sibi consulat armis,
Inque vicem gens omnis amet!»

Non, nous ne sommes naturellement ni Athéniens ni Romains, ni Grecs ni barbares: nous sommes tous citoyens du monde: « L'homme, disait Plutarque, n'est pas une plante terrestre, faite pour demeurer immobile, et qui ait ses racines fixées à la terre où il est né.» L'univers lui

* Tac., *passim.* — Sén. à Marc., chap. 4; Tranq., chap. 14.

1. Stat., *princeps natura*, Th. XII, v. 555; *terrarum leges, fœdera mundi,* Th. XII, 642. — Lucain, *mundi jura*, VI, 139, et cette expression étrange *mundi nomine gaudens esse fidem,* VIII, 126, etc.

appartient, et il est partout dans sa patrie. Qu'y a-t-il de plus ridicule que nos divisions territoriales et nos frontières? Et voilà pourquoi des êtres de même race et de même sang, des parents et des frères trouvent glorieux de s'assassiner les uns les autres! Est-ce que le ciel a des frontières? «Voyez ce haut ciel infini qui embrasse notre globe: telles sont les bornes de notre pays. Partout les mêmes éléments, le même ordre, le même Dieu, qui punit les transgresseurs de la loi unique et universelle.» Qu'est-ce que Rome, qu'Athènes ou qu'Alexandrie? Des bourgades de la grande cité de Jupiter, comme Tusculum et Formies sont des bourgades de la banlieue de Rome. «Je suis par nature, disait Marc-Aurèle, un être raisonnable et sociable. J'ai un pays et une patrie: comme Antonin, j'ai Rome; et comme homme, j'ai le monde.» Barbares, esclaves, pauvres, laids, estropiés, tous sont admis comme citoyens dans cette vraie république, et «jamais on n'y a entendu prononcer les noms de supérieur et d'inférieur, de noble et de roturier, de maître et d'esclave.» L'essence de cette république est l'universalité; sa loi première, l'égalité; sa fin, comme son lien le plus étroit, l'humanité.*

Et ce n'était pas seulement les vaincus qui répétaient, comme pour se consoler, cette grande théorie: les vainqueurs en étaient, si je puis le dire, infatués. Rome croyait pouvoir dire dans son orgueil: L'univers, c'est moi[1]; et dès qu'elle fut rendue à son véritable génie par la chute de la

* Plut., De l'exil. — Marc-Aurèle, ch. IV, §. 5. — Lucien, Des Sectes. — Sén., Quest. nat., liv. Ier, Préf. — Luc., Ph., I, 60.

1. Rome, cité qu'on peut appeler la patrie commune du genre humain, dit Sénèque dans la Consolation à Helvia. Vous retrouvez dans Ovide la fameuse formule ou peu s'en faut : *Urbi et Orbi;* «lorsque Jupiter, dit-il, jette du haut du ciel ses regards sur l'univers, il n'y voit rien qui ne soit romain.»

Jupiter arce sua totum cum spectet in orbem,
Nil, nisi Romanum, quod tueatur, habet, (Fast. I, s. 85.)

Et ailleurs : «L'étendue de Rome et de l'univers est la même :

Romanæ spatium est urbis et orbis idem.» (II, 684.)

faction des nobles, elle confondit en effet ses intérêts avec ceux de l'univers. Elle n'avait jamais cessé d'être une sorte d'asile ouvert aux hommes de toutes les nations, et même lorsqu'elle ne s'était plus incorporé les vaincus, «il y avait «dans son sein, selon le mot de Montesquieu, comme une «circulation de tous les hommes de l'univers; Rome les re«cevait esclaves et les renvoyait Romains.» Les empereurs furent ramenés par la force des choses et par leur propre intérêt à la généreuse politique des premiers temps; ils accordèrent le droit de cité, non-seulement à quelques particuliers, mais à des nations entières. Les colonies, le long séjour des troupes dans les mêmes garnisons, les voies militaires, qui reliaient toutes les provinces entre elles et avec Rome, la mer pacifiée, et l'univers mis en rapport avec lui-même et rendu commun à tous les peuples par le commerce: tout concourait à rapprocher les hommes et à faire disparaître les injurieuses inégalités de la conquête. Les provinces mieux administrées que sous la république, et respirant de l'oppression dévorante des proconsuls, n'avaient plus à envier aux Romains que le droit de cité: elles aspiraient ardemment, surtout celles de l'Occident, à s'unir par ce dernier lien à la ville qui leur avait apporté sa langue et sa civilisation. C'est ce qui ne pouvait échapper aux empereurs. Eux, dont le fantôme de la république ne laissait dormir ni les ombrages ni la férocité; eux, qui s'attachaient à discréditer ce que l'ancienne Rome avait honoré, les dignités en créant un cheval consul, les grandes actions des héros en les faisant représenter au vif par des criminels ou des esclaves[1],

1. Martial nous apprend qu'un esclave représenta sous Domitien l'acte de Scévola, mettant sa main sur un bûcher. Et le poëte adulateur, comprenant la pensée du tyran, s'écrie : «Ce qui était le fait le plus glorieux du temps de Brutus n'est aujourd'hui qu'un jeu de l'amphithéâtre de César :

Qui nunc Cæsareæ lusus spectatur arenæ,
Temporibus Bruti gloria summa fuit.» (Épig., liv. VIII, 30.)

ou bien en mettant Cicéron au rang des perturbateurs de l'ordre public, Brutus et Cassius au rang des parricides; eux enfin, qui désiraient tous plus ou moins que Rome n'eût qu'une tête pour l'abattre d'un seul coup : ils trouvaient un moyen plus simple d'annuler les restes de l'esprit romain en prodiguant le droit de cité. C'était d'ailleurs une nécessité de réparer sans cesse la population libre et riche, qui disparaissait avec une rapidité effrayante. La politique des Césars se rencontrait donc forcément avec les théories cosmopolites des philosophes. Ceux des Romains qui, avec tout leur Stoïcisme, se rappelaient mal à propos l'orgueil suranné de leurs priviléges, avaient beau se récrier tantôt sur l'insolence des provinciaux, qui osaient accorder des couronnes à leurs gouverneurs sans autorisation du sénat; tantôt sur la stupidité d'un Claude, qui n'aurait plus laissé, s'il eût vécu, d'Espagnols ni de Gaulois; tantôt sur l'intolérable confusion d'une cité, où venait de toutes parts abonder la lie des nations, et qui comptait plus de chevaliers de Bithynie ou de Bretagne que de Rome. La tyrannie impériale avait cela d'excellent, qu'elle passait le niveau sur les inégalités nationales ou politiques, et qu'en broyant les peuples, elle les fondait violemment en un seul. Aussi les plus raisonnables de ses ennemis se bornaient-ils à déplorer le sort de la ville victorieuse, que les discordes avaient épuisée de ses vrais citoyens; mais ils se voyaient contraints de reconnaître que Rome eût cessé d'exister, si les Gaulois, les Espagnols et les Cappadociens n'étaient devenus le peuple romain. Ce travail de nivellement et de fusion se précipita rapidement à partir de la dynastie Flavienne. Vespasien remplit l'ordre équestre de chevaliers, qu'il tira des municipes et qui apportèrent à Rome un peu de leur austérité et de leur pureté provinciales. Trajan abrogea les lois qui rompaient tous les liens naturels entre les nouveaux citoyens et le reste de leurs

familles, et qui par là-même empêchaient les provinciaux d'aspirer aux honneurs et aux charges de la cité souveraine. Marc-Aurèle étendit le droit romain aux provinces en les soumettant à l'Édit perpétuel, qu'Adrien avait fait dresser pour Rome et pour l'Italie. Enfin une Constitution de Caracalla déclara citoyens tous les sujets de l'empire, et la cité romaine, qui comptait déjà sous Claude près de sept millions de têtes, embrassa tout ce qu'il y avait d'hommes libres, *ingénus* ou non, de droit *romain*, de droit *latin* ou de droit *italique*. Cette Constitution ne faisait que sanctionner un fait qui eut les plus graves influences sur la civilisation de l'Occident, je veux dire, la fusion toujours plus intime de Rome et des vaincus par la langue, par le commerce, par les mariages, par les coutumes et par les lois.*

Il se produisait un mouvement à peu près semblable dans les différentes classes de la société. En même temps que les nations conquises devenaient les égales du peuple romain, les hommes libres d'origine servile montaient au niveau des hommes libres de race *ingénue*. Par une politique contraire à celle de la faction des nobles, qui croyaient avilir et souiller les honneurs en y admettant des parvenus comme Marius et Cicéron, les empereurs aimaient à s'entourer d'hommes nouveaux, parce qu'ils avaient besoin d'instruments dociles; et c'est parmi les affranchis, qu'ils cherchaient et trouvaient leurs créatures. Je ne sais aucun gré aux Césars de n'avoir point dédaigné les seuls hommes dont ils fussent sûrs, et je ne me sens point le cœur d'avoir la moindre sympathie pour le régime des affranchis. Mais enfin ce régime était le symptôme et la conséquence d'un progrès de la justice dans la société. Ceux qui se faisaient gloire d'être les nobles et les premiers de l'État, ne connaissaient d'autre

* Plin. l'An., VII, ch. 5. — Tac., Ann., I, ch. 2; IV, 6, 34; XI, 21; Hist., II, 80. — Lucain, VII, 399, 540. — Juv., Sat., III, 152-158; IV, 77; VII, 4-17.

industrie que la concussion et l'usure. Tout le travail et les arts utiles étaient entre les mains des hommes de race servile, soit libres, soit esclaves, et même dans les derniers temps de la république les talents des affranchis avaient déjà acquis une importance considérable, jusque dans les plus grandes affaires. C'était justice que l'État les comptât enfin pour quelque chose. Non-seulement ils furent les ministres des empereurs dans Rome et dans les provinces; mais la loi les admit au partage des emplois et des honneurs. Ils entraient dans l'ordre équestre, quand ils justifiaient d'une certaine fortune, au détriment des fils d'anciennes familles, qui n'avaient que leur nom et leur orgueil. Ils siégaient au sénat, à côté des fiers descendants des Métellus et des Scipions. Les vieux préjugés grondaient en secret, ou cherchaient malignement toutes les occasions d'humilier ces parvenus. Un jour on demandait une loi, qui tînt les affranchis dans la dépendance et la crainte respectueuse de leurs patrons, sous peine de retomber dans l'esclavage. On profitait une autre fois de la jeunesse de Néron pour les écarter du sénat et des magistratures. On applaudissait Vitellius ou Trajan de les avoir ramenés au devoir à l'égard de leurs anciens maîtres. L'influence des affranchis reprenait toujours le dessus, et l'on était forcé de la subir. Ce n'était plus le temps où un Scipion pouvait leur adresser ces dédaigneuses paroles : «Taisez-vous, faux fils de l'Italie. Moi, je craindrais libres ceux que j'ai amenés enchaînés dans Rome.» On les craignait maintenant, et toutes les colères s'en allaient en murmures impuissants ou en frivoles moqueries. Nous les connaissons ces plaintes éternelles de la fortune de vieille date, ou de la noblesse gueuse et superbe. «Quoi! celui qui eut l'honneur de couper ma barbe naissante, m'écraser de son insolence et de son luxe! Le fils de Syrus ou de Déméa juger et condamner les descendants de Romulus! Des suppôts du cirque

et de l'arène se permettre de donner des jeux au peuple! Des misérables échanger leurs chaînes contre l'anneau de chevalier! Des fils de prostituteurs avoir le pas sur des préteurs et des tribuns! Des gens de la lie de Syrie ou d'Égypte, qui sont venus à Rome marqués de blanc et les oreilles percées, siéger arrogamment parmi les sénateurs!» Puis venaient d'intarissables plaisanteries sur les profusions grossières, les magnificences de mauvais goût et les fastueuses impertinences de ces Lucullus de hasard. «Pourquoi tous ces mépris, répliquaient les parvenus? Allons chez le banquier, et voyons qui aura le plus de crédit, du fils de Syrus ou du descendant ruiné de Émiles et des Gracques. Est-ce qu'on est libre de choisir sa naissance et ses aïeux? Il est plus difficile et plus glorieux d'être ce que je suis, par son industrie et son talent, que d'être ce que vous êtes par droit de naissance»[1]. Et lorsque ces affranchis étaient un Pallas et un Tigellinus, il rendait mépris pour mépris, humiliation pour humiliation. Il faisait pâlir ces fiers patriciens; il les voyait faire anti-chambre et mendier les bonnes grâces de ses valets ou de son portier : tant l'homme s'oublie

1. Il y a à la fois plus de dignité et de mépris dans Horace. Mais Horace avait le cœur plus haut que l'affranchi du roman de Pétrone : il avait conscience de sa valeur personnelle : «Il ne craignit pas, dit-il de son père, qu'on lui reprochât un jour que je fusse comme lui ou crieur public ou receveur; et moi, je ne m'en serais pas plaint. Il n'en a donc que plus de mérite (de m'avoir fait élever comme il l'a fait), et moi, je ne lui en dois que plus de reconnaissance. Jamais, tant que j'aurai du cœur et du sens, je ne rougirai d'un tel père; et je n'irai pas pour me défendre, imiter la plupart des affranchis, qui disent que ce n'est point leur faute s'ils n'ont point des parents *ingénus* ou illustres. Pour moi, et ma pensée et mes discours sont bien différents. Car si la nature me commandait de recommencer ma vie et de choisir au gré du faste les parents que je voudrais, je laisserais les autres faire leur choix à leur guise; mais content de mes parents, je n'en voudrais point prendre à leur place, qui fussent anoblis par des consulats ou des chaises curules.» Toute cette satire fait le plus grand honneur au caractère d'Horace, qu'on juge trop mal, selon moi, pour quelques flatteries de convention à Auguste et pour une plaisanterie sur la perte de son bouclier à Philippes.

vite lui-même et se tient avec peine dans les limites de l'équité! Mais la force des choses n'en balayait pas moins les inégalités de convention, tandis que les philosophes rappelaient aux hommes du passé et aux hommes nouveaux l'égalité naturelle des êtres pensants et la céleste dignité de notre nature. Ils ne se bornaient pas à répéter que nous avons tous une origine commune, que nous sommes tous composés des mêmes éléments, que nous avons tous sucé le même lait, que nous respirons tous le même air et que nous avons tous les pieds attachés au même sol. Élevant leurs regards plus haut, afin de nous apprendre à nous respecter nous-mêmes dans nos semblables, ils montraient que notre première origine, comme le principe de toute égalité, est en Dieu. C'est un lieu commun de littérature et de philosophie dans les deux premiers siècles de notre ère, que le cœur seul fait la noblesse, ou plutôt qu'*ingénus* et affranchis, maîtres et esclaves, nous avons tous les mêmes titres de noblesse, et que ces titres sont dans la parenté de notre raison avec la raison divine. Il est inutile de s'y arrêter. Mais je trouve dans Sénèque, dans Lucien et dans Stace certaines idées trop rares chez les anciens, et qui méritent une attention particulière, parce qu'elles attaquent le plus funeste des préjugés, celui qui fait du travail une occupation indigne de l'homme libre. Voilà ce qui causait en grande partie le mépris injurieux des hommes de loisir et des hommes de lettres contre les affranchis; voilà ce qui soutenait moralement l'institution de l'esclavage. Si l'esprit de Dieu descend aussi bien dans un affranchi, et même dans un esclave, que dans un chevalier romain, ces affranchis, que Perse appelle des Romains d'hier[1], pouvaient valoir autant et mieux que le plus noble patricien, à moins que l'industrie, le travail, l'ordre et l'économie ne soient des choses déshonorantes.

1. *Hesterni quirites.*

Mais ni le travail ni le salaire n'avilissent. Les juges, les magistrats, les généraux, les empereurs mêmes ne reçoivent-ils pas un salaire? La vie tout entière n'est-elle pas un laborieux esclavage, honorable pour qui sait courageusement et noblement le porter? Oui, la vie humaine et même l'économie divine de l'univers ne sont qu'un échange de services ou plutôt de servitudes mutuelles. Depuis l'homme de peine et l'esclave jusqu'aux rois, depuis les rois qui commandent aux nations, et Rome qui commande aux rois, jusqu'aux empereurs qui commandent à Rome, depuis l'homme mortel enfin jusqu'aux dieux immortels qui gouvernent les astres, ce n'est qu'un commerce perpétuel de services et qu'une vaste chaîne de fonctions subordonnées les unes aux autres. D'où vient donc ce mépris insensé pour celui qui a été ou qui est esclave? N'a-t-il point rempli sa fonction par le travail et par les services qu'il a rendus à la vie humaine, comme les empereurs, comme les dieux eux-mêmes s'acquittent de leurs fonctions par la noble servitude qui leur est échue en partage?

Malheureusement ces hautes idées sur la moralité et la sainteté du travail ne sont jetées là qu'en passant[1]. Les seules occupations que les anciens aient voulu reconnaître comme dignes d'un homme libre, sont le gouvernement, la guerre et les lettres. Pour Cicéron, Apelle et Phidias ne sont que des artisans, et Lucien, qui paraissait destiné à devenir sculpteur, se félicite d'avoir échappé à cette sorte d'humiliation, mettant sa gloire de sophiste et de lettré bien au-dessus de celle des plus grands artistes. Les arts qui ont le beau pour objet, voilà les seuls arts libéraux; encore ceux qui se raprochent du travail manuel, méritent-ils à peine ce nom. Quant aux arts nécessaires, à moins

1. Exactement comme celles de Platon sur le commerce, qui ont été signalées dans le 1er volume de cet ouvrage, p. 139, 140, 141.

qu'ils n'aient en vue le commandement, ils ont quelque chose de servile et de répugnant à la noble nature de l'homme. Il est vrai, comme le dit Virgile, que Jupiter ne veut point que son royaume reste inculte; il est vrai que les mains, comme dit Cicéron, ou que les travaux manuels ont créé dans la nature comme une autre nature; mais le mépris n'en demeurait pas moins attaché à tous les travaux utiles qu'on qualifiait de mécaniques. Il est bien plus noble de babiller sans fin ou de porter une épée. Le seul des anciens qui, à ma connaissance, ait mis un manœuvre au-dessus d'un beau parleur est le sophiste Dion, comme le seul qui se soit demandé, à la pensée des immenses travaux que nécessite la guerre, si tant de sueur et de peine ne serait pas mieux employé à des ouvrages utiles, est le poëte ou le déclamateur Lucain. « Ah! s'écrie ce dernier en décrivant les lignes de César, tant de travaux ont été faits à pure perte. Et pourtant ce grand nombre de bras auraient pu ou joindre Sestos à Abydos, ou séparer Éphyra du large royaume de Pélops, ou donner à la navigation le long golfe de Malée, ou bien améliorer quelque autre partie du monde malgré les résistances de la nature. » Mais ce n'étaient, je le repète, que des idées passagères, qui frappaient l'imagination, mais qui n'allaient point jusqu'au cœur et à l'intelligence; et le monde ancien qui ne les comprit jamais, mourut de son orgueil et de l'esclavage. Elles sont toutefois comme une lumière étrange qui perce la nuit des préjugés antiques, pour nous éclairer sur le fait trop mal jugé de l'importance toujours croissante des affranchis, c'est-à-dire de la seule classe laborieuse avec les esclaves. Encore un pas, et la transformation sociale de l'ancien monde était complète : l'égalité, avec le travail remis en honneur, effaçait la servitude, cette dernière trace du droit de la force. Mais ce pas, personne n'eut le courage ni même la pensée de le faire. Les empereurs qui pouvaient tout, et les juris-

consultes qui se donnaient pour les vrais prêtres de la justice, ne songèrent jamais à porter une main hardie sur l'inique et funeste institution de l'esclavage. *

Ce n'est point la vérité qui fit défaut aux hommes; mais les hommes qui firent défaut à la vérité. Jamais on n'avait aperçu plus manifestement la vanité des préjugés qui partageaient les hommes en deux classes, les maîtres et les esclaves. Jamais les philosophes et les penseurs de toute sorte ne l'avaient plus hautement proclamée. On voyait diminuer tous les jours la distance qui séparait le peuple libre du peuple asservi. Les affranchis, ces esclaves d'hier, étaient partout, dans le commerce, dans l'ordre équestre, au sénat, dans le conseil secret des princes. Si prévenu que l'on fût pour les priviléges de la naissance, il fallait bien voir le peu d'intervalle qu'il y a d'un homme à un homme. Celui qui aujourd'hui faisait vendre ou battre de verges un malheureux, pouvait être demain le dernier de ses flatteurs, s'il plaisait au maître d'élever cette créature humaine jusqu'à sa faveur, et de la placer sur la tête des plus puissants et des plus nobles. Ces rapides changements de fortune avaient vivement frappé l'esprit de Sénèque; l'humilité et la bassesse des grands auprès de ces redoutables affranchis dégoûtaient Epictète, et le remplissaient, peut-être malgré lui, d'une maligne joie[1]. Comment ces deux philosophes n'auraient-ils

* Lucien, Songe. — Stace, Sylv., III, 3. — Lucain, VI, 54. — Tac., Ann., VI, 8; XIII, 26; XV, 34, 72. — Hist., I, 13, 37, 72; II, 57, 92, 95; III, 13; V, 9.—Pétron., I, 38, 48, 57, 58.—Hor., Sat., I, 6, v. 35-45.— Juv., Sat., I, 24-30, 111-106, 110-112, 155-156; III, 34-40, 153-159.— Dion, Disc., VII.

1. « Plût à Dieu, dit Épictète, que nous n'honorions que les tyrans, et non pas encore leurs valets! Mais voyez comme un homme devient subitement sage pour avoir été préposé par César à sa chaise percée. Comme nous disons aussitôt : Félicion m'a parlé sagement! Je voudrais qu'il fût dégradé subitement de ses sales fonctions : il ne serait plus pour ses flatteurs que le plus sot et le dernier des hommes. Épaphrodite avait un cordonnier qui n'était bon à rien; il le vendit.

point senti le néant de ces distinctions orgueilleuses que le caprice d'un homme pouvait renverser du matin au soir? Lorsqu'on rencontre chez eux quelque pensée contre l'esclavage, on l'attribue à l'influence directe ou indirecte du christianisme alors peu connu, et l'on ne fait pas attention qu'il y a simplement là un signe de l'état de la société impériale. Ignore-t-on qu'elle était presque toute composée d'affranchis, et que la plupart des citoyens, en remontant de deux ou de trois générations dans leur généalogie, pouvaient y rencontrer quelque esclave? Lorsqu'il fut question sous Claude de faire une loi contre les affranchis ingrats, Rome put apprendre par la voix même de ses sénateurs, que la race *ingénue* dont elle était si fière, avait partout fait place à la race servile. « Les affranchis, disaient les adversaires de la loi, remplissent les tribus, les décuries, les cohortes, les magistratures et le sacerdoce. Ils sont mêlés au corps du peuple; les chevaliers et les sénateurs n'ont pas d'autre origine. Si l'on mettait à part les affranchis, on verrait manifestement la pénurie de la race *ingénue*.» Et l'on s'étonne que des hommes de cœur et d'intelligence, que des philosophes, que des Stoïciens n'aient pas été assez aveugles pour ne point voir ce qui crevait les yeux, assez absurdes pour ne point mépriser des préjugés condamnés par l'expérience! Le Stoïcisme avait depuis longtemps proclamé l'égalité morale et naturelle des hommes. Mais il ne nous reste qu'un mot de Zénon, tandis que les ouvrages de ses disciples de l'empire nous fournissent la discussion la plus sérieuse et la plus approfondie contre l'esclavage qui ait jamais paru jusqu'au XVIIIme siècle. Sénèque, Epictète, Dion Chrysostome

Acheté par un homme d'affaires de Domitien, ce misérable devint le cordonnier de César. Vous eussiez vu aussitôt comme Épaphrodite le caressait! — Comment va Félicion? Je l'aime. — Ensuite si quelqu'un de nous demandait ce que faisait Epaphrodite, on répondait qu'il était à consulter avec Félicion. » (Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 19.)

s'accordent à nous ramener à cette égalité naturelle qu'aucune institution ne saurait détruire. Epictète proteste contre l'esclavage comme immoral et contraire aux éternelles lois de Jupiter. Dion ose sonder l'origine et les titres de cette odieuse institution.*

1° Il fallait montrer que les maîtres ne valent pas mieux que les esclaves, et qu'à ne regarder que ce qui fait vraiment notre dignité, les esclaves sont autant et même souvent plus que les maîtres. Les philosophes rappelaient donc aux Grecs et aux Romains, que nous naissons et que nous mourons tous également, que nous sommes tous également sujets à la douleur, aux infirmités et aux passions, et que par ce côté nous ne sommes que des compagnons de misère et de servitude[1]. Voici un homme qui se croit quelque chose, parce qu'il peut légalement en affranchir un autre devant le préteur. Et il est esclave du corps, esclave de la richesse, esclave d'un tyran, esclave de quelque vile courtisane ou de quelque mignon immonde. Y a-t-il donc là de quoi s'enorgueillir et mépriser des hommes qu'on nomme esclaves, parce qu'on les a payés de ses deniers. — Mais mon père et ma mère étaient inscrits comme libres sur les registres de Rome ou d'Athènes. — Et qui t'a dit, que ton vrai père ne soit pas un esclave, que ta mère ne soit pas descendue jusqu'à son serviteur, ou que dans tout le cours de ta race il ne se soit jamais glissé une goutte de sang servile par l'adultère ou la supposition? Qu'était-ce après tout que les pères des premières familles de Rome? Des esclaves

* Tac., Ann., XIII, 27.

1. Amis, et les esclaves aussi sont des hommes; ils ont bu le même lait que nous, quoiqu'un mauvais destin les ait opprimés; mais si je vis, ils goûteront bientôt l'eau de la liberté. (I, 71.) Que les os de mon maître reposent en paix ! il m'a fait homme entre les hommes. (Pétrone, I, 39.)

fugitifs, ou pis encore, ce que je ne veux pas nommer[1]. Si l'on veut parcourir la suite infinie des siècles, il n'y a point d'homme, qui ne trouve dans sa généalogie des Grecs et des barbares, des riches et des mendiants, des rois et des esclaves[2]. Une pensée revient souvent dans les écrivains de l'empire et surtout dans Lucien, celle de l'égalité des hommes dans la mort. Plus de distinction, plus d'inégalité d'aucune sorte dans les enfers. Les riches et les grands n'y sont comme les petits qu'un amas d'ossements affreux, mangés par les vers. Et voilà ce qui se gonflait de tant d'orgueil dans le court espace de la vie! Voilà ce qui se faisait porter glorieusement sur la tête des hommes, et ce qui les foulait aux pieds comme de vils animaux! C'est à dessein, que les philosophes insistaient sur notre bassesse commune, afin d'abattre l'orgueil de l'ignorance, qui supporte impatiemment l'égalité et qui crée tant de distinctions vaines, tant de préjugés superbes, tant d'inégalités blessantes. Mais ce n'est pas tout d'égaler les hommes dans le néant. Il faut encore leur apprendre leur égalité dans la grandeur véritable, de peur qu'en se méprisant eux-mêmes, ils ne méprisent aussi les autres et leurs droits les plus sacrés. Nous sommes tous, comme l'avaient déjà dit Aratus[3] et Cléanthe, de la race et de la famille de Dieu: voilà notre noblesse et le fondement de toute vraie égalité. Sénèque ajoutait avec Val. Maxime, que le sénat ne peut contenir tout le monde, que les camps mêmes choisissent avec une précaution exclusive ceux qu'ils admettent à l'honneur du danger. Mais la vertu ne dédaigne personne. Elle invite, elle accueille tout le monde, les esclaves comme les rois. Elle ne considère ni la naissance ni la fortune ; elle se contente de l'homme dans sa nudité. Or, cette vertu, qui constitue notre liberté et notre noblesse, qu'est-ce autre chose que Dieu même, habitant comme un hôte dans un corps mortel? Dieu descend aussi bien dans l'âme du dernier des esclaves que dans celle du plus noble sénateur. Sénèque, pour appuyer ces principes tous stoïques, se complaît à citer des traits d'héroïsme et de grandeur d'âme, qui honorent la nature humaine dans les esclaves. « Prenez garde, dit-il, que ces exemples de vertu ne soient d'autant plus grands et plus méritoires que tout empire excite généralement la haine, que toute nécessité est une chose pesante et insupportable, et qu'il faut un grand fonds de bon naturel, pour que l'amour l'emporte dans un homme sur la haine qu'on éprouve naturellement contre un maître... On se trompe donc si l'on pense que la servitude descende et pénètre dans l'homme tout entier : la meilleure partie de l'homme échappe à l'esclavage, et lorsque le corps est au maître, l'âme est libre et s'appartient. C'est le corps seul que la fortune vous livre; c'est le corps seul qu'on vend et qu'on achète: l'homme intérieur ne saurait devenir une propriété.* »

1. Juvénal, qui prend cet argument au rhéteur Albutius, contemporain d'Auguste, fait sans doute allusion par les mots « *quod dicere nolo* » au double sens du mot *lupa*, nourrice de Romulus ou des Romains. *Lupa*, louve et prostituée. Ailleurs Sénèque le rhéteur dit : Remontez à l'origine d'un noble quelconque, vous arriverez à un homme de néant : *Quemcunque revolves nobilem, ad humilitatem pervenies* (p. 129).

2. Sénèque répète ici un passage du Théétète de Platon, déjà cité v. I, p. 141.

3. Cité par Saint-Paul.

C'est une erreur de croire que ces idées soient particulières à Sénèque. On peut les voir dans Val. Maxime, qui vivait sous Auguste et sous Tibère, ou dans les rhéteurs dont Sénèque le père nous a conservé le souvenir, et dont les idées quelque peu déclamatoires ont passé dans Juvénal et dans Quintilien, comme dans notre philosophe. Mais ce que je veux remarquer, c'est que les historiens sont pleins

* Sén., Des bienf., III, 18, 19, 20, 22, 28, 29; Consol. à Pol., 38; Lett., 31, 44, 47, 73.—Sén., le rhét., (éd. Lém.) p. 310.—Quint. Inst. Or., III, 8. — V. Max., III, ch. 3, §. 7. — Juv., Sat., VIII, 27; XIV, 15-25. — Lucien, Pas. de la Barque; Portraits; Ménippe. — Arr. Ent. d'Ép., II, 1; IV, 1, 4.

de nobles exemples de vertu donnés par des esclaves. On pourrait croire que le quatrième livre d'Appien sur la guerre civile a été écrit pour confirmer la thèse de Sénèque: tant l'historien nous raconte de dévouements de toutes sortes, ou ingénieux ou sublimes! Tant la race servile montre envers des maîtres qui n'étaient pas toujours humains, de fidélité généreuse et d'oubli des injures[1]! Tacite lui-même, le fier et dédaigneux Tacite a placé parmi les rares vertus qui signalèrent son époque, la foi obstinée des esclaves au milieu des plus affreuses tortures[2]. Évidemment, on commençait à compter pour quelque chose dans l'humanité les trois quarts de l'espèce humaine.*

2° Sénèque toutefois n'ose pas conclure, ou plutôt il s'arrête à une demi-conclusion. Il se contente de demander qu'on traite les esclaves avec humanité, comme on voudrait

1. Restion fuyait et se croyait inconnu; mais il était suivi à son insu par un esclave qu'il avait bien traité d'abord et qu'ensuite il avait fait marquer pour quelques fautes. Caché dans un marais, quelle ne fut pas sa terreur en voyant paraître cet esclave devant lui! «Ne crains rien, lui dit celui-ci, je ne sens pas autant les stigmates d'aujourd'hui que je me rappelle tes bons traitements,» et il le fit cacher dans une caverne, où il lui apportait tous les jours la nourriture qu'il avait pu se procurer. (App.)

2. Voyez dans Silius Italicus l'esclave de Tagus, noble espagnol qu'Asdrubal avait fait mettre en croix: l'esclave tue Asdrubal, est pris et meurt dans les plus atroces supplices: «Ni les feux et les lames ardentes, ni les coups de verges qui déchirent le corps, ni les mains industrieuses des bourreaux qui enfoncent la douleur jusque dans la moelle des os, ni les flammes allumées sur les blessures toutes vives ne se donnaient de relâche; spectacle horrible à voir, horrible à raconter! L'art de la cruauté distendait les membres du malheureux autant que le voulait la science de la torture.... Pour lui, son âme demeurait inébranlable; il surmontait les souffrances, et s'en riait comme s'il n'en eût été que simple spectateur; il gourmandait et excitait les bourreaux fatigués, et demandait à grands cris la croix où son maitre avait été attaché.» Silius ici peint plutôt de mémoire que d'imagination; et ce sont les seuls vers à peu près beaux de son long et assommant poëme.

* V. Max., VI, chap. 8. — Arr. G. civ., IV, 29, 43, 44. — Tac., Hist., I, chap. 2.

être traité soi-même dans leur condition. Ainsi il proclame l'égalité morale; mais l'égalité civile, il craindrait d'y penser.[1] Épictète fut plus hardi. Nourri dès l'enfance de stoïcisme et d'esclavage, il ne se crut pas tenu à la réserve de Sénèque. Sans craindre de paraître appeler les esclaves à la liberté, c'est-à-dire à la révolte, il jugea les lois humaines par les lois divines, et condamna résolument l'iniquité séculaire, dont il était lui-même une des victimes. «Esclave, crie-t-il au maître, tu ne supporteras pas ton frère? Il tire comme toi son origine de Jupiter même; il est son fils comme toi; il est né des mêmes semences divines. Sitôt que la fortune t'élève un peu au-dessus des autres, tu t'ériges en tyran. Tu ne te rappelles plus qui tu es, ni à qui tu commandes. Tu commandes à des êtres qui sont tes frères par nature, à des enfants de Dieu. Mais je les ai achetés, et eux, ils ne m'ont pas acheté. Vois sur quoi tu jettes les yeux! N'est-ce point sur cette terre, sur ce gouffre immonde, sur ces misérables lois des morts? Mais tu ne fais pas attention aux lois de Dieu.» Il n'y a d'esclave par les lois divines que ce qui ne participe point à la raison; tout ce qui y participe est naturellement libre. «Les animaux ne sont point nés pour eux-mêmes, mais pour servir, parce que dépourvus de raison, ils n'occupent pas un rang principal dans la république des hommes et des dieux. Ainsi l'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et le libre usage de ses volontés. Que si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait légitimement à notre empire, et serait un être égal et semblable à nous.» Qu'ajoutent les lois divines? C'est qu'il ne faut pas faire souffrir à autrui, ce que nous ne voulons pas souffrir. Nous craignons et haïssons à l'égal de la mort d'être esclaves: pourquoi voulons-

1. Tu appelles donc les esclaves au *pileus* (à la liberté), s'objecte-t-il dans la lettre 73, qui est le morceau classique sur le sujet de l'esclavage.

nous que d'autres le soient? Il est aussi injuste et contraire à l'humanité pour un homme libre de se faire servir par des esclaves, qu'il le serait pour un homme bien portant de se faire servir par des malades. Épictète ajoute : « Si tu te laisses servir par des hommes, prends garde que tu ne deviennes par là même esclave. Car qu'y a-t-il de commun entre la vertu et le vice, entre la liberté et la servitude»? Oui, quoique la vertu et la liberté intérieure ne dépendent pas absolument de notre condition, c'est un fait que la servitude extérieure nous abat le courage et nous pervertit, en même temps qu'elle corrompt le maître par contre-coup. La Nouvelle Comédie tout entière n'était que la confirmation de cette vérité d'expérience, et ce que voyait Épictète ne justifiait que trop la Nouvelle Comédie. L'ivrognerie, la gourmandise, la paresse, le vol, le mensonge, la fourberie, l'aversion du bien, le goût de la malignité et l'orgueil du mal : tels étaient généralement les vices inhérents au caractère servile. Les esclaves en venaient même souvent à cette insouciance de toutes choses et à cet abandon d'esprit, qu'ils s'inquiétaient peu de se soigner quand ils tombaient malades, croyant jouer par leur mort un excellent tour à leurs maîtres. Chose horrible! C'était généralement les mieux doués par la nature, qui devenaient les plus pervers. Columelle nous dit que les esclaves qui cultivent la vigne doivent travailler enchaînés, parce qu'ayant plus d'esprit, ils ont par cela seul plus de penchant à la méchanceté. Généralisez cette observation, et vous aurez la vérité sur les tristes effets de la servitude pour les esclaves. Voyez-en maintenant les suites pour le maître. Non-seulement l'esclavage le rendait orgueilleux, injuste, cruel, et lui désapprenait tout sentiment d'humanité. Mais quels désordres dans les familles! Le père et le fils se perdant avec des esclaves de l'un ou de l'autre sexe; les enfants débauchés dans la maison, avant même de savoir ce que

c'est que le vice, par la complaisance ou par la corruption de leurs serviteurs; la mère de famille se livrant à des esclaves, au point que la loi fut obligée de la condamner elle-même à la servitude, quand elle descendrait à cette infamie : y a-t-il une plus forte condamnation de l'esclavage que des conséquences si funestes et si scandaleuses? Le mot d'Épictète est vrai : l'esclavage, c'est le vice et la corruption pour la société tout entière. Ainsi tout homme est naturellement libre, naturellement égal à un autre, naturellement fait pour commander à la nature et non pour servir. Renverser cette loi, c'est se rendre coupable de la corruption d'autrui, et l'on ne le fait jamais que sous peine de se corrompre et de se dégrader soi-même : voilà ce que dit la raison éternelle. *

3° Mais les lois humaines tiennent un autre langage. Celui-là est notre propriété, que nous possédons ou par achat, ou par héritage, ou par donation. Nous pouvons en user ou en abuser à volonté; il a cessé d'être lui-même pour devenir notre chose; il n'est plus un homme parmi les hommes; civilement, politiquement, moralement, il n'est rien, il n'est pas. Que sont donc ces lois humaines, qui se dressent ainsi orgueilleusement devant les lois divines pour les anéantir? Elles n'ont d'autre principe et d'autre sanction que la force, c'est-à-dire que l'iniquité, répond Dion Chrysostome. Pour vendre, pour échanger, pour donner, pour transmettre par héritage, il faut être légitimement propriétaire, et jamais on ne détient un homme en légitime propriété, puisque la force n'est jamais un droit. Il est hors de toute vraisemblance, que les premiers esclaves le fussent de leur consentement et de leur plein gré. Ils ne l'étaient donc que parce qu'on les avait enlevés par piraterie ou par

* Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 13; II, 8, 10; IV, 1; Man., §. 14. — Fragm. dans Stob. Flor., ch. V, §. 57, 100, 103, 109. — Dion, Disc., X.

toute autre voie violente. Un homme, né libre, on en convient, ne peut déchoir de sa liberté. Les premiers esclaves avaient donc le droit de reprendre par tous les moyens leur personnalité qu'on leur avait volée. Que si l'on accorde qu'ils ne pouvaient devenir justement esclaves, les mêmes raisons de droit valent pour leurs descendants. Toute acquisition et toute possession de l'homme par l'homme est donc foncièrement illégitime et frappée de nullité dans son principe, puisqu'elle ne saurait reposer que sur le droit du plus fort, négation et renversement de tout droit. C'est avec autant de raison que de hardiesse, que Dion étendait à tous les maîtres ce que Plaute n'avait dit que du prostitueur : « Vous ne pouvez ni acquérir, ni affranchir ni retenir en propriété des êtres qui ne vous appartiennent pas. N'ayant point reçu de titre légitime, vous n'en pouvez transmettre vous-mêmes. » *

Cette remarquable discussion sur l'esclavage, la plus profonde et la plus complète qui ait paru jusqu'au XVIIIme siècle, prend encore un nouveau degré d'intérêt, lorsqu'on en retrouve tous les éléments épars dans les poëtes, dans les déclamateurs, dans les écrivains de toutes sortes qui vécurent d'Auguste à Marc-Aurèle : elle n'était donc pas l'expression de quelques opinions isolées, mais de l'opinion générale, éclairée enfin par le temps et par le Stoïcisme. Et cependant tel est l'empire de l'habitude, telle est la force des intérêts qu'une longue possession a consacrés, qu'il ne se rencontra personne, ni parmi les empereurs ni parmi leurs conseillers, pour concevoir le dessein, je ne dis pas de supprimer brusquement une institution qui tenait à tant d'intérêts, mais de lui faire subir une de ces modifications qui, sans aboutir pleinement à l'équité, y acheminent. Ils se contentaient, tantôt de se plaindre de ces nations d'esclaves

* Dion, Chr. Disc., XIV et XV. — Plaut. Curc., 503.

qui remplaçaient partout, mais principalement dans les campagnes, la population libre, tantôt de mettre quelques limites aux abus de la brutalité ou de l'égoïsme des maîtres, ou de faciliter les moyens d'affranchissement. En attendant, ils maintenaient l'iniquité par des lois horribles, soit contre les esclaves fugitifs, soit contre ceux qui auraient laissé tuer leurs maîtres sciemment ou à leur insu. Tacite nous offre un exemple de cette justice atroce. Un riche citoyen est assassiné par un de ses esclaves qu'il avait promis d'affranchir et qu'il n'affranchissait pas. On connaissait le coupable et les motifs tout personnels de son crime. Mais la loi voulait, que toute la *famille*[1], habitant sous le toit où le meurtre s'était commis, fut exécutée, parce qu'on la supposait toujours complice de ce qu'elle n'avait pas empêché : les esclaves étaient tenus de percer jusque dans les replis les plus ténébreux du cœur où se trament sourdement les conseils de la vengeance. Beaucoup de sénateurs s'émurent; ils représentèrent qu'il était contraire à la justice, contraire à l'humanité, contraire aux mœurs actuelles de faire périr tant d'innocents : les malheureux étaient au nombre de six cents. Mais les défenseurs de la sagesse des aïeux, le stoïcien Cassius en tête, s'indignèrent de cette molle équité. «Ne fallait-il pas contenir par la terreur tant d'ennemis domestiques? Chaque maître n'en avait-il pas autant que de serviteurs? La terreur était plus nécessaire aujourd'hui que jamais, au milieu de tous ces esclaves, presque inconnus au maître, de tous peuples et de toutes religions, la plupart même sans religion.» Le parti de l'humanité fut vaincu. Coupables et non coupables, hommes, femmes, enfants, vieillards, tout devait être immolé à la sécurité des maîtres[2].

1. Le mot *familia* a presque toujours le sens d'esclaves dans les auteurs de l'empire.

2. Nous trouvons dans Pline le jeune un fait analogue : il s'agit cette fois d'affranchis et non d'esclaves. On discutait sur les affranchis d'Afranius qui s'était

Mais il fallut faire intervenir la garde impériale pour que force restât enfin à la loi : le petit peuple s'était mutiné d'horreur contre une telle atrocité. Ainsi cette canaille la plus vile de l'univers au point de vue politique, mais qui, en dépit des déclamateurs anciens et modernes, conservait tous les bons instincts de l'homme, se montrait dans sa simple conscience plus juste et plus humaine que la loi, que les princes, que les sénateurs et les juristes. Elle sentait ce qu'il y a d'horrible et de monstrueux dans ces exécutions en masse. Mais ce qu'elle ne comprenait pas, ce qu'elle ne pouvait comprendre, c'est que de telles horreurs fussent nécessaires à l'inviolabilité de l'injustice érigée en droit, et que cette nécessité fût la condamnation la plus terrible et la plus solennelle d'une institution, à laquelle n'osaient même pas toucher ceux qui se font gloire de gouverner les hommes.*

Mais si la loi demeurait immobile dans sa vieille barbarie, les mœurs ne gardaient point cette sauvage inflexibilité. L'émotion d'une partie des sénateurs et le soulèvement du peuple dans l'affaire que nous venons de citer sont des signes que la loi était contraire à la moralité publique, telle que l'avaient faite la culture de l'esprit, la philosophie et les habitudes plus douces d'une longue paix. C'est en vain que ceux qui jugent d'une civilisation par des traits particuliers, citent la cruauté de certaines femmes, l'insolence et la dureté de certains maîtres. Sans doute, il y avait des hommes impitoyables dont la maison entendait sans cesse le bruit des verges et les cris des esclaves. Sans doute, il y avait de ces femmes, hideusement cruelles, qui faisaient déchirer de coups

tué lui-même ou qui avait été assassiné par les gens de sa maison, soit par un crime, soit pour obéir à ses ordres mêmes. On ne savait. « L'un, dit Pline (qui? moi, mais qu'importe?) était d'avis qu'après la question ils fussent mis en liberté; un autre, qu'ils fussent relégués dans une ile; un troisième, qu'ils fussent tués. » (Liv. VIII, l. 14.) Voilà la justice légale, une fois qu'elle est sortie du droit naturel.

* Tacite, Ann., XIV, liv. 42, 43, 44, 45.

une servante par mauvaise humeur ou pour une boucle de cheveux mal ajustée, et qui, si la loi le leur avait encore permis, auraient continuellement répété cet affreux dialogue: «Fais dresser une croix pour cet esclave. — Mais par quel crime a-t-il mérité son supplice? Où est le témoin? Qui l'accuse? Écoute, ma femme, le délai n'est jamais trop long, quand il s'agit de la mort[1] d'un homme. — Insensé! ainsi un esclave est un homme! Soit! il n'a rien fait. Mais qu'il soit mis en croix! je le veux, je l'ordonne: ma volonté, voilà ma raison.» Mais ces exemples, pris la plupart dans les poëtes, aussi bien dans le léger Ovide que dans le véhément Juvénal, y sont sévèrement réprouvés: « Que celle qui fait votre toilette, dit Ovide, soit au moins en sûreté. Je hais la femme qui déchire avec ses ongles le visage de ses servantes et qui leur enfonce des aiguilles dans les bras. L'esclave maudit cette tête qu'elle ajuste, et ne touche à ces cheveux abhorrés qu'en pleurant, lorsque vos fureurs l'ont ensanglantée.» Si l'on ne citait ces faits horribles et douloureux que pour flétrir l'institution d'où ils émanaient, je me rangerais de grand cœur, même parmi ceux qui les exagèrent. Mais si l'on prétend condamner par là toute une civilisation et la nature humaine, j'ose affirmer, l'histoire en main, qu'on se trompe ou qu'on ment. L'opinion publique se prononçait fortement contre les lâches cruautés des maîtres, et Sénèque, qui n'est pas suspect de ménager ses contemporains, nous apprend que ceux qui maltraitaient leurs esclaves étaient montrés au doigt, flétris et poursuivis par le peuple d'injures dans les rues, quand ils ne l'étaient pas à coups de

1. Tout, dans ce dialogue de Juvénal, n'a dû malheureusement être vrai que trop de fois. Il faut en ôter pourtant le droit de vie et de mort, que Juvénal semble laisser aux maîtres et qu'ils n'avaient plus, au moins depuis Néron, comme on le voit dans Sénèque. (Des Bienf., III, 22.) Depuis qu'Auguste avait menacé de sa colère Védius Pollion, qui faisait jeter ses esclaves aux murènes, l'intervention des empereurs avait singulièrement modifié et restreint les droits des maîtres.

pierres. Supposons d'ailleurs que les lumières et la philosophie soient aussi impuissantes, qu'on veut bien le dire, sur la moralité des hommes, la position de l'esclave ne s'en serait pas moins adoucie à cette époque, au moins dans les villes. Je laisse de côté ce fait considérable, que beaucoup de citoyens ne pouvaient oublier qu'ils avaient été esclaves, eux ou leurs pères, et que, s'il y en avait qui ne se souvenaient pas assez ou qui se souvenaient trop de leur origine, et qui, à l'exemple de l'affranchi Pallas, ne commandaient jamais que par des signes de tête ou par écrit, afin de ne point communiquer même par la voix avec des êtres, objet de leurs mépris, la masse du peuple, dont l'opinion pèse toujours plus ou moins sur les grands et sur les riches, ne voyait aucune différence entre la race servile et la race *ingénue.* Mais chacun n'avait-il pas le plus grand intérêt à ménager ceux qui pouvaient le dénoncer sous cette tyrannie ombrageuse des premiers Césars? Un geste, une parole, une action insignifiante, telle que la vente d'une image de l'empereur, pouvait vous faire condamner. Vous regardiez à vous faire des ennemis de tous ceux qui vivaient avec vous et qui étaient nécessairement les témoins de vos moindres actions. Cette terreur permanente forçait à l'habitude de la modération et de l'humanité, et cette habitude donnait une grande prise aux philosophes, qui recommandaient de traiter les esclaves comme des amis d'une humble condition. La misère de ces temps n'ouvrait-elle pas d'ailleurs l'âme à la miséricorde et à la mansuétude? Depuis longtemps les poëtes et tous les écrivains avaient fait valoir l'argument des vicissitudes humaines en faveur des malheureux et même des esclaves. Combien d'hommes pouvaient dire les paroles que dans Plaute, un captif adresse à son maître. «Songes-y, la fortune dispose des hommes et les afflige à son gré. J'étais libre, je suis esclave, déchu du premier rang à la dernière

bassesse. Je commandais, j'obéis aux ordres d'un autre. Mais si je trouve un maître tel que je fus à l'égard de mes gens, je n'aurai pas à craindre d'injustice, ni de commandement trop dur. Hégion, j'ai voulu te donner cet avis, si tu le permets. — Parle sans crainte. — Je fus libre aussi bien que ton fils. L'ennemi m'a ravi, comme à lui, la liberté. Il sert chez nous, comme je sers aujourd'hui chez toi. Il y a un Dieu qui voit et entend toutes nos actions : selon que tu me traiteras ici, ce Dieu veillera sur lui dans l'Élide; le bienfait aura sa récompense, et le mal suivra le mal. Autant tu regrettes ton fils, autant mon père me regrette. » On n'avait plus guère à craindre dans la paix de l'empire ces terribles retours de fortune, quoiqu'ils ne fussent pas tout à fait sans exemple. Mais si l'on ne tombait plus de la liberté dans l'esclavage, on voyait des hommes monter de l'esclavage à la liberté et même à la puissance. Qui donc était sûr de n'avoir pas à solliciter un jour les faveurs de celui qu'il aurait méprisé et maltraité? Qui pouvait jurer, qu'il n'implorerait jamais la pitié d'autrui et même de ses serviteurs? Quoi? criaient Sénèque et Musonius à leurs contemporains, vous vous plaignez sans cesse des tyrans, et vous, n'êtes-vous pas dans vos maisons les plus superbes et les plus cruels des tyrans? Ces raisons pressantes, auxquelles les circonstances donnaient encore plus de poids et de force, secondaient puissamment les doctrines si humaines du Stoïcisme et se faisaient vivement sentir au cœur des honnêtes gens. Il ne faut donc pas s'étonner de voir Columelle pratiquer les préceptes de Sénèque à l'égard de ses esclaves, Plutarque s'indigner contre Caton qui vendait ses gens infirmes comme il se défaisait des vieilles ferrailles de sa ferme, Marc-Aurèle rendre grâces aux dieux de n'avoir pas plus manqué à l'égard de ses domestiques qu'à l'égard de ses amis ou de ses parents, Pline le jeune enfin parler de

ses serviteurs avec la douceur la plus affectueuse et la plus touchante. Quel changement dans l'esprit des anciens! Cicéron, cet homme si humain et si sensible, se défendait presque en rougissant de pleurer un de ses jeunes esclaves[1]: Pline croit se recommander à la société de son époque en montrant au grand jour son affection et ses larmes. « Je vois, écrit-il à un de ses amis, avec quelle facilité tu traites tes gens, ce qui m'engage à te dire naïvement avec quelle indulgence je traite les miens. J'ai toujours à la pensée ce mot d'Homère «il était pour ses esclaves un père plein de douceur», ainsi que notre expression latine de père de famille. Je suis accablé, écrit-il ailleurs, des maladies de mes esclaves et de la mort qui les frappe, même les plus jeunes. Deux choses me consolent: l'une, la faculté de les affranchir (car il me semble que je ne perds pas tout à fait prématurément ceux que je perds déjà libres[2]; l'autre, c'est que je leur

1. «J'ai perdu le jeune Sosithée, écrit-il à Atticus; et j'ai été plus troublé de cette perte qu'il ne convient de l'être pour des personnes de cette condition.» Pourquoi donc? n'était-ce pas un homme? Stace pensait comme Pline: «Ce n'est qu'un esclave (car la fortune aime à tout confondre de sa main aveugle, mais ne peut rien sur les cœurs), ce n'est qu'un esclave sur qui tu gémis, Ursus; oui, mais c'était un serviteur pieux et qui par son amour et sa fidélité a mérité tes larmes: il puisait au fond de son cœur une liberté supérieure à toute noblesse titrée. N'étouffe point tes sanglots, n'en rougis pas. C'est un homme que tu pleures, un homme qui était tout à toi, qui se complaisait dans sa douce servitude, qui n'y trouva jamais rien de triste et d'amer, et qui n'a pas eu d'autre maitre impérieux pour lui que lui-même.» Sylv., l. I, II; v. 7. C'était un retour aux sentiments naturels: car il est remarquable que la civilisation développe le mal comme le bien, et que c'est elle qui crée la séparation orgueilleuse du maitre et de l'esclave. Le vieux Lucilius aurait-il rougi de pleurer un serviteur fidèle et aimé? J'en doute en lisant cette inscription: «Ci-git Métrophane, qui ne fut jamais infidèle à son maitre ni nuisible à personne, Métrophane, colonne de Lucilius.» (Luc., Fragm.)

2. Même chose dans Martial: Je n'ai pas voulu qu'il descendit esclave aux sombres bords, et je lui ai fait remise, pendant sa maladie, de tous mes droits de maitre sur lui. Il méritait que ce présent pût le guérir. Mais il sentit, quoique défaillant, le bien qu'il recevait, et me nomma son patron, joyeux d'aller libre à la barque fatale. (Épigr., l. I, 102.)

permets de faire des espèces de testaments, que j'observe comme s'ils étaient légitimes. Ils m'y font des recommandations et des prières à leur gré; je m'y conforme comme si j'y étais obligé. Ils partagent, donnent, laissent en héritage leur pécule, pourvu que ce soit dans l'intérieur de la maison. Car la maison est comme la république des esclaves. Mais malgré ces consolations, je suis frappé et abattu par le même sentiment d'humanité qui m'a induit à leur faire ces permissions. Et pourtant je ne voudrais pas devenir plus insensible. Je n'ignore pas, que bien d'autres ne voient dans les accidents de cette nature qu'une perte ou qu'un dommage, et qu'ils se croient pour cela des sages et des grands hommes. Qu'ils soient grands et sages, je ne sais; mais je sais bien qu'ils ne sont pas des hommes.» En lisant de pareilles lettres, on comprend le dévouement si généreux de tant d'esclaves pour leurs maîtres, et l'on se convainc que l'humanité (n'en déplaise aux déclamations de nos historiens modernes) n'était pas si étrangère aux honnêtes gens de l'antiquité. Remarquons-le, ce n'était plus cette humanité toute d'instinct, telle qu'on la rencontre au milieu de la brutalité des âges héroïques ou barbares, lorsqu'il y a encore peu de distance du maître à l'esclave: c'était une humanité, qui avait ses racines dans les principes du droit et de la raison, et qui perçait au travers des préjugés, des égoïsmes et des profondes inégalités, formés et accrus par le progrès même de la civilisation. Entre l'une et l'autre il y a la même différence qu'entre un sentiment confus et une idée clairement et mûrement réfléchie, qu'entre l'innocence et la vertu. C'est tout ce qu'avait pu produire la philosophie. L'égalité civile, c'est-à-dire le rétablissement du droit naturel, était ajournée pour longtemps encore. Acceptée comme principe théorique par les auteurs du droit romain, elle ne devint point l'âme de leurs décisions, et l'on croirait qu'elle

s'est glissée furtivement dans leurs œuvres, comme pour condamner l'ancien droit qu'ils modifient et corrigent sans cesse, mais qu'ils n'osent point abandonner.*

Mais supposez que par l'abolition de l'esclavage et par la fusion intime des *ingénus* et des affranchis, de la population conquérante et des populations conquises, Rome fût devenue cette cité universelle, conçue par les Stoïciens et vantée ensuite à l'envi par tous les philosophes: l'égalité n'aurait point complétement disparu de cette grande République, tant qu'il y serait resté un vestige du Droit Quiritaire. Cette rude et grossière législation, qui ne convenait même pas à une cité, mais seulement à une caste dominante et tyrannique, ne pouvait subsister à côté de l'égalité, ni s'appliquer à la vaste étendue de l'empire. Sans cesse amortie et tempérée par le tribunat[1] et par l'appel au peuple, elle avait suivi la fortune du patriciat pour lequel elle était faite, et dont elle servait si bien les intérêts: elle s'était transformée mitigée , affaiblie avec lui. Mais presque chassée de la cité

* Sén., de la Col., III, 18. — Plin. l. J., Lett., III, 14; V, 19; VIII, 16 ; Pan., chap. XLII. — Tac., Ann., IV, chap. 27; XIII, 23; Hist., I, 81; Germ., chap. 20, 21. — Columelle, I, chap. 12, 13; XII, 1. — Plaut., Capt., 234-250. — Juv., VI, 219-233, 475-485, 490-495. — Ovid., Art d'aimer, III, 429-431.

1. On peut suivre assez nettement l'histoire de l'influence du tribunat sur la constitution politique de Rome. C'est autre chose pour le droit purement civil ou plutôt pour son application. Sur ce point, il y a une absence presque complète de documents. Un des rares exemples de l'intervention des tribuns dans les affaires qui ressortissaient d'une sorte de droit privé et tout patriarcal, grossier et brutal comme les instincts de la nature, est celui-ci cité par Cicéron. Manlius avait relégué loin de lui à la campagne son fils (qui fut plus tard Manlius Torquatus) à cause de son imbécillité apparente. Un tribun le cita en justice pour ce fait et ne se désista de sa poursuite que menacé par le fils qui lui tenait le poignard sur la gorge. Si cette anecdote est historique, elle prouverait que la *majestas patria*, illimitée dans la lettre du droit, avait cependant des limites non seulement dans l'affection naturelle, mais encore dans la surveillance toujours soupçonneuse du tribunat.

et des rapports de la vie sociale, elle s'était réfugiée dans la famille, et là, elle semblait, au moins dans la forme, subsister encore tout entière avec les droits exorbitants du pouvoir marital et du pouvoir paternel. Il fallait, sinon qu'elle en fût complétement exterminée, au moins qu'elle y fût assez réduite et par les mœurs et par des lois nouvelles, pour que le droit civil de Rome devînt sans résistance et naturellement le droit civil de l'Empire. Or, quelle était à Rome la constitution première de la famille, ainsi que son état lors de l'avénement des Césars? Et d'un autre côté, quel idéal en proposaient les Stoïciens et s'en formaient les meilleurs esprits?

Je ne voudrais pas ajouter une déclamation à toutes celles qui ont paru sur ce sujet; mais en rendant justice aux institutions primitives de Rome, je voudrais expliquer leur décadence autrement que par le mot sitôt lâché de corruption. Rien de plus pur, de plus austère, de plus saint, et à beaucoup d'égards de plus juste que la vieille famille patricienne, consacrée par la cérémonie religieuse de la confarréation. La femme était liée à l'homme pour toujours; tout était en commun pendant la vie, comme cela doit être dans une union véritable; à la mort du mari, la femme avait une part d'enfant dans l'héritage du défunt. D'autre part, jamais société ne cultiva plus religieusement ce que Rome nommait du beau nom de piété. Le respect dominait dans l'amour filial, comme l'autorité dans le caractère paternel; quant à la tendresse, il faut ignorer ou calomnier le cœur de l'homme pour croire qu'elle ait jamais pu être exclue des rapports du père et des enfants. Mais un terrible pouvoir dominait ces relations naturelles : la famille tout entière était dans la main de l'homme. Roi, prêtre, juge dans l'intérieur de la maison, l'autorité du père n'avait d'autres limites que les indulgences et les faiblesses ordinaires de l'affection ou

que la crainte de l'opinion publique. Je crois bien qu'une partie de la force du patriciat vint de cette puissance extrême de l'homme sur sa femme et sur ses enfants. Mais il faut avouer que la puissance maritale fut par son excès même une des causes les plus profondes de la corruption de la famille romaine. Le mariage par la confarréation était la seule de trois espèces de mariage, ce me semble, qui unît d'une manière absolue, ou au moins par des liens à peu près indissolubles le sort de l'homme et de la femme : il était tombé en désuétude. Mais pourquoi? Est-ce parce qu'il imposait à la femme un trop rude esclavage? On a dit, mais on n'a point prouvé que la matrone romaine était une esclave. Rien de plus contraire à une telle opinion que la hauteur de ses sentiments et que sa singulière majesté. Mais je prie qu'on fasse attention à un fait. On sait quelle était l'influence des femmes à Sparte et comment elles finirent par y posséder tous les biens et toute l'autorité. Sans la loi Voconia, le même fait se reproduisait à Rome, et toute la fortune passait entre les mains des femmes par leur ascendant sur leurs pères et sur leurs maris[1]. Je ne vois pas que cette influence ait diminué sous l'empire. Ne se plaignait-on pas, selon Tacite, que pour arriver au gouverneur d'une province, le plus sûr moyen fût de s'adresser à sa femme? J'ai pour moi les autorités les plus différentes, celle des philosophes et des satiriques aussi bien que celle des historiens. «A Rome, dit Epictète, les femmes sont traitées de maîtresses *(dominæ)* par les hommes. Voyant

1. J'ai vu donner cette loi Voconia, sur la foi des plaintes indiscrètes de Cicéron, comme une preuve de la dureté des Romains à l'égard des femmes et du néant de celles-ci dans la société. C'est précisément le contraire de la vérité. Loi toute politique et par laquelle la constitution romaine cherchait à échapper au danger de la *ploutocratie* des femmes, elle ne fut jamais acceptée ni pratiquée sincèrement, quoiqu'elle ait arrêté probablement un peu le mal par cela seul qu'elle existait : on l'éludait par les fidéi-commis.

qu'il n'y a rien de plus important pour elles que d'être courtisées, elles commencent à se parer et à mettre toutes leurs espérances dans la toilette. Il est bon de s'étudier à leur faire sentir qu'elles ne doivent attendre de respects et d'hommages que si elles se montrent pudiques et modestes. » Or, Martial nous apprend que cet empire des femmes dont se plaint Epictète n'était que trop réel, et qu'il était fort difficile de maintenir l'équilibre et l'égalité entre les deux époux: «Vous me demandez, écrit-il, pourquoi je ne veux pas épouser une riche héritière? C'est que je ne veux pas être la femme de ma femme[1]. Il faut, Priscus, que la femme soit au-dessous de son mari : sinon, il n'y a plus d'égalité entre la femme et l'homme.» Le sentiment exprimé par ces dernières lignes ne naîtra jamais dans un pays où la femme est esclave. Jugerait-on par hasard de la position de la matrone romaine dans la famille par l'affaire des bacchanales, où plus de six cents empoisonneuses de haut rang furent jugées et exécutées en des conseils de famille? Leur fidélité et leur dévouement à leurs maris pendant les proscriptions témoignent qu'au moins à l'époque qui nous occupe, elles ne se trouvaient pas si mal de leur condition. Non; Tacite nous apprend pourquoi le mariage par la confarréation fut abandonné, lors même que la royauté du mari avait été singulièrement diminuée par les mœurs, par le droit prétorien, et sans doute aussi par l'influence démocratique du tribunat. C'est que dans la communauté, formée par ce mariage, le gouvernement des biens dépendait absolument du mari. Les

1. Je trouve dans Plaute une idée qui est le complément de celle-ci. Un jeune homme ne veut point donner sa sœur en mariage à un de ses amis qui est riche, parce qu'ainsi, elle serait moins son égale que sa concubine. (Trin., 646.) Réunissez les deux opinions et vous aurez, si je ne me trompe, une partie de la philosophie pratique tant du mariage que de l'égalité morale qui doit y régner. Je le répète, ce n'est point dans les pays d'esclaves que vous trouverez de pareils sentiments.

femmes et sans doute leurs parents ne voulaient point laisser la dot à la merci de l'homme. Cela vint au point sous Auguste que pour avoir un flamine de Jupiter, marié selon les rites antiques, on fut obligé de décréter que les biens de sa femme ne seraient plus dans son pouvoir et sous sa dépendance. Considérée dans ses causes, la révolution qu'introduisit dans la famille l'aversion du mariage religieux et patricien, n'était que trop légitime. Elle abolissait ce qu'il restait de l'empire injurieux et despotique du mari; elle rendait à la femme sa personnalité trop absorbée dans celle de l'homme; elle garantissait en partie ses droits aussi respectables que ses devoirs. Mais les effets en furent désastreux. Le mariage sacré de la confarréation, ce mariage par excellence et qui répondait par tant d'endroits à l'idéal de l'union conjugale, était sans doute le seul qui fut indissoluble, au moins de la part de la femme. Lorsqu'il fut abandonné, il n'y eut plus qu'une union précaire, formée par la volonté des conjoints et que leur volonté pouvait défaire. L'égalité ne s'introduisit dans la famille que par la porte du du désordre. Tenues pendant des siècles dans une austère tutelle, renfermées dans leur majesté matronale comme dans une prison, les femmes ne furent pas plutôt parvenues à briser ou à éluder les barrières de la loi, qu'elles donnèrent dans une licence sans bornes, et si l'on ne considère que les mœurs des grands de Rome, il faut avouer que Juvénal n'a point chargé le tableau, quand *il a poussé à bout la luxure latine.* D'un autre côté, les misères des guerres civiles et la servitude politique qui les suivit, la funeste habitude des mignons importée de Grèce et d'Asie, de faciles plaisirs avec des filles esclaves, la fureur de la jouissance, l'égoïsme épicurien : tout dégoûtait les principaux citoyens d'un mariage sérieux et de la paternité. Ajoutez que c'était un besoin pour un grand de Rome de voir à toute heure

une foule de clients encombrer le vestibule de sa maison : à défaut de puissance et de crédit politique, les patriciens ou les nobles conservèrent la domination de la fortune et régnèrent sur une multitude avide de flatteurs qui captaient des testaments. La vanité se joignit donc à la dépravation pour faire un état désirable de ce que les Latins nommaient *orbitas*[1]. Il résulta de tout cela et de l'énormité des fortunes une corruption inouie. La fréquence du divorce fit du mariage une prostitution légale; l'adultère devint une mode et fut de bon ton ; on voulait avoir peu ou point d'enfants; l'avortement fut fréquemment en usage ; et l'exposition ou même le meurtre faisait justice des enfants qui avaient l'importunité de naître. Les empereurs s'efforcèrent d'arrêter ces désordres. Auguste tenta de restituer par ses lois la sainteté du mariage et d'encourager les naissances légitimes. Tibère et Domitien poursuivirent rigoureusement l'adultère et les maris qui le souffraient patiemment par indifférence ou par complicité. Mais les mœurs furent plus fortes que les lois. Et d'ailleurs un Auguste qui avait volé Livie, quoique grosse, à son mari et à qui sa femme servait d'entremetteuse, un Tibère souillé des turpitudes de Caprée, un Domitien incestueux et qui faisait représenter au naturel sur le théâtre l'aventure de Pasiphaé, étaient-ce des censeurs capables et dignes de corriger les mœurs impures, dont ils donnaient les premiers l'exemple ? *

La conscience humaine protestait cependant, et par une réaction naturelle, les esprits droits se firent de la famille l'idée la plus pure, la plus sévère et la plus conforme à la vérité des

1. Sénèque appelle cet état « une royauté. » Les hommes ou les femmes riches, grâce à l'orbitas (ou célibat, ou veuvage, ou absence d'enfants), avaient une cour d'autant plus nombreuse et complaisante que leur fortune était plus grande.

* Den. d'Hal., Ant. R., II, 286-296. — Tac., Ann., IV, ch. 16. — Sén., Des Bienf., I, 9; III, 16. — Epic. Man., art. 40. — Mart., liv. VIII, ép. 12.

choses. Musonius [1] et Plutarque s'évertuent à démontrer que le mariage est la plus nécessaire, la plus antique, la plus belle et la plus sainte des unions ; ils rejettent, comme une impiété, ce paradoxe que le sage est délié du devoir de se marier. Le sage est-il donc exempt des obligations les plus naturelles et les plus sacrées de l'homme ? Et n'est-ce pas une obligation de laisser dans l'État des citoyens qui le soutiennent; dans le genre humain, des êtres qui le réparent; dans le monde, des créatures raisonnables qui contemplent les œuvres de la sagesse éternelle, et qui perpétuent le culte de Dieu ? Le but suprême du mariage, c'est pour l'homme et la femme la communauté de la vie et des enfants. Ils s'associent pour vivre ensemble, pour agir ensemble, pour marcher ensemble à la vertu, pour engendrer ensemble, pour nourrir et élever ensemble les fruits de leur union. Tout doit être commun entre eux, les biens, le corps, l'âme, les enfants, les amis et les dieux. Ils se doivent aide, assistance et affection en toute circonstance, dans la maladie comme dans la santé, dans l'infortune comme dans le bonheur. Le *concubinat* était devenu par la corruption de l'époque un état légal ; la philosophie déclare par la bouche de Musonius qu'il n'y a de naissance légitime et agréable aux dieux que dans le mariage. La conséquence d'une pareille théorie paraît être l'indissolubilité du lien conjugal ; mais nous ne trouvons cette conséquence formellement exprimée dans aucun philosophe. Est-ce à dire qu'elle fut ignorée, et que si les anciens ne l'admettaient pas dans leurs lois, ils ne la regardassent point comme plus conforme au vœu de la nature et de l'honnêteté ? En laissant de côté les vives invectives de Sénèque contre le divorce, nous trouvons dans V. Maxime et dans Tacite de quoi affirmer que plus d'un

1. Musonius ne fait que répéter presque dans les mêmes termes un passage du Stoïcien Antipater, qui nous a été conservé par Stobée (Fl., LX, 25).

esprit concevait l'union conjugale, comme les chrétiens la pratiquaient. « Le divorce fut inconnu à Rome pendant 520 ans, dit V. Maxime, et le premier qui divorca encourut le blâme universel, quoiqu'il donnât une excellente raison, la stérilité de sa femme. C'est que dans l'opinion de nos ancêtres la foi conjugale doit l'emporter même sur le désir si légitime d'avoir des enfants. » Le même écrivain donne en exemple aux dames romaines l'épouse de Drusus, Antonia, qui, dans la fleur de l'âge et de la beauté, voua une fidélité inaltérable à la mémoire de son mari. Il va jusqu'à chercher dans les antiquités de Rome un blâme contre les secondes noces. « Chez nos aïeux, la femme qui s'était contentée d'un seul mariage était honorée de la couronne de la pudicité. Ils ne tenaient pour un cœur vraiment pur, fidèle et incorruptible, que celui dont les vœux et les pensées ne s'égaraient plus en public, hors de la chambre nuptiale où avait été déliée et déposée la ceinture de la virginité. Quant à l'expérience de plusieurs mariages, ils la regardaient comme le signe d'une intempérance illégitime. » Ainsi la fidélité conjugale ne devait jamais finir, pas même par le suprême divorce, par celui de la mort. Voilà pourquoi la Didon de Virgile se maudit elle-même par de terribles imprécations, si vaincue par l'amour elle vient à oublier la foi jurée à son premier mari et à violer les lois de la chasteté. « Le mari doit emporter avec lui dans le tombeau le cœur et l'amour de celle qu'il a possédée le premier »[1]. Nous retrouvons les mêmes idées dans Tacite : seulement au lieu d'aller chercher ses exemples dans la vieille Rome comme fait V. Maxime, il les emprunte, comme Horace, à la Germanie. « Dans ce pays, dit-il, les mariages sont sévères ; on n'y rit point des vices ; corrompre et céder à la corruption ne s'y appelle pas élégance

1. *Ille meos, primus qui me sibi junxit, amores*
Abstulit : ille habeat secum servetque sepulchro (Énéide, IV, 28).

et bon ton. Mais les plus sages des tribus germaniques sont celles où les femmes ne se marient que vierges, et où l'on ne leur permet qu'une fois l'espoir et le vœu d'être épouses. Ainsi les femmes ne peuvent avoir qu'un mari, comme elles n'ont qu'un corps et qu'une âme, afin que leur pensée ne voie rien au delà et qu'elles aiment dans leur mari non le mari même, mais le mariage . . . Entre les époux, c'est à la vie et à la mort. » Vraies ou fausses historiquement, les assertions de Tacite et de V. Maxime ne nous rélèvent-elles pas l'idéal, après lequel les âmes honnêtes soupiraient par dégoût du désordre et de l'immoralité ? *

Examinons plus particulièrement les diverses relations qui constituent la famille, pour y suivre le mouvement d'émancipation, qui tendait à ramener partout l'égalité et la justice.

Peut-être quelques esprits chagrins regrettaient le temps où la femme était la pupille de l'époux, où l'autorité maritale était un empire absolu. Ce n'était pas ainsi que l'entendaient les Stoïciens. Pour eux, tous les êtres humains sont égaux, parce que tous participent à la raison de Jupiter. Or l'étincelle divine, qui luit dans l'âme de l'homme, brille aussi dans celle de la femme. C'est ce qui constitue la dignité de l'un et de l'autre, et leur égale capacité pour la vertu. C'est aussi ce qui rend la femme capable d'aimer et digne d'être aimée. Elle est la compagne, et non la servante de l'homme. Elle ne partage pas seulement sa table et son lit comme une concubine, elle doit partager ses intérêts, ses travaux, ses pensées, ses tristesses et ses joies[1]. Certaines fonctions, il est vrai, appartiennent au mari, et d'autres à

* Stob., Fl., LX, art. 20; LXIX, 23. — Plut., Amour nat.; Préc. de mar. — Tac., Germ., chap. IX. — V. Max., II, ch. 1er, §§. 2, 5, 6; IV, 3, §. 3. — Virg., Æn., IV, 18—29. — Hor., Od., liv. III, 24, 17-24.

1. Voilà ce que disent Antipater, Musonius et Dion; or, Plutarque fait tenir exactement le même langage à Porcia dans cette admirable scène que Shakespeare s'est contenté de reproduire en la mettant en dialogue. « Je t'ai été donnée non

la femme; mais celles-ci ne sont pas d'une moindre importance. Ces fonctions donnent autant de droits qu'elles imposent de devoirs: elles exigent donc une règle égale pour les deux époux. « Tu sais, dit Sénèque, qu'il y a de l'injustice à demander la fidélité à ta femme, quand tu séduis l'épouse d'autrui; tu sais que tu ne dois pas plus avoir de rapports avec une concubine que ta femme avec un adultère[1]: Te conduis-tu en conséquence? Les maîtresses et les mignons que nous entretenons, ne sont-ils point pour nos femmes la plus sanglante injure? » Si donc l'on voulait dans le mariage autant de sévérité qu'autrefois; on y voulait aussi plus d'équité. On ne disait plus comme le vieux Caton: si tu surprends ta femme en adultère, tu as le droit de la tuer; mais si elle t'y surprend, il ne lui est point permis de te toucher même du bout du doigt. Le temps était passé où l'on croyait que la femme n'avait plus rien à réclamer, quand elle était honnêtement vêtue et que son mari lui donnait des servantes et des suivantes, comme il convenait à sa condition. On comprenait qu'on ne lui doit pas moins d'égards et d'affection qu'on en exige d'elle, et même les moins sévères, comme Martial, s'indignaient qu'un débauché pût abuser des biens de sa femme pour ses débordements. Que

pour partager seulement ta table et ton lit, comme une concubine, mais aussi pour être ta compagne et de moitié dans tes bonnes et tes mauvaises fortunes, » etc. (Vie de Brutus, ch. 14.)

1. C'est ce qu'avaient souvent répété les Comiques. « Par Castor, lisons-nous dans Plaute, les femmes vivent sous de bien dures lois! Pauvres malheureuses! Comme on les sacrifie aux hommes! Car qu'un mari entretienne secrètement une courtisane, si sa femme vient à l'apprendre, l'impunité lui est assurée. Qu'une femme sorte de la maison, aille en ville secrètement, le mari lui fait son procès; elle est répudiée. Pourquoi la loi n'existe-t-elle pas également pour le mari comme pour la femme? Car une honnête femme se contente d'un seul mari; pourquoi un mari ne se contenterait-il pas d'une seule femme? Par Castor! si l'on punissait les maris pour entretenir secrètement des maîtresses, de même qu'on répudie les femmes qui se rendent coupables, il y aurait plus de maris sans femme qu'il n'y a maintenant de femmes sans mari. » (Le Marchand, 796-808.)

si la chasteté est plus nécessaire et plus essentiellement propre à la femme, la vertu ne l'impose pas moins à l'homme, comme une obligation. C'est ce que Tacite exprime vivement dans cet éloge de son beau-père Agricola et de Décidiana: « Ils vécurent dans une merveilleuse intelligence, dans un amour mutuel, chacun préférant l'autre à soi-même: également dignes d'éloges l'un et l'autre, si ce n'est qu'il y a peut-être plus de mérite dans l'épouse vertueuse, puisque la mauvaise est plus coupable.» On reconnaissait deux choses, la première qu'il y a différence, mais non pas inégalité entre les deux sexes au point de vue moral; la seconde, que l'autorité du mari n'est pas un pouvoir d'empire, mais un pouvoir de protection et d'amour. Plutarque écrivait un livre sur les vertus des femmes et un autre sur l'amour pour prouver que la vertu ne leur est pas plus interdite qu'aux hommes[1], et que la corruption seule, en pervertissant les lois de la nature, a pu inventer que la femme est incapable et indigne d'amour, parce qu'elle peut posséder la beauté du corps, mais non point celle de l'âme. D'ailleurs n'est-ce point l'amour, comme l'avait dit Lucrèce, qui adoucit et fléchit les esprits superbes et féroces des premiers hommes? N'est-ce point lui, qui leur inspira de protéger les enfants et les femmes, parce qu'on doit avoir compassion de tous les faibles?[2] Si donc la nature unit la femme à l'homme, ajoutait un rhéteur, c'est pour qu'il ait la gloire de protéger sa faiblesse.*

1. C'était une vieille vérité déjà; Ovide l'exprime ainsi, en réponse aux accusateurs des femmes : « On me dira : pourquoi ajouter encore du venin aux vipères?.... Cessez d'étendre à toutes les femmes les crimes de quelques-unes... La vertu elle-même est femme de visage et de nom : il n'est pas étrange qu'elle assiste et favorise le peuple de son sexe. (Art d'aimer, III, 7-24.)

2. *Imbecillorum esse æquum misererier omnium.*

* Stob., *loc. cit.* — Sén., Des Bienf., II, 18; - à Helv., chap. 15; - à Marc., ch. 24; - de la Const., chap. I, 7. — Plut., Amour, chap. 6, 7, 8, 11, 81. — Tac., Agr., chap. 6. — Dion, Disc., III. — Quint., Décl. CCCXVIII.— Lucrèce, V, 1016-1022. — Plaut., Mén., v. 713. — Mart., liv. XII, Ep. 22.

Nous voilà conduits naturellement à la troisième personne de la famille, à l'enfant. Il fut toujours plus ou moins considéré comme la propriété du père par les législations antiques et surtout par celle de Rome. On peut user et abuser d'une propriété, l'entretenir, la détruire ou la laisser dépérir, la garder, l'abandonner ou la vendre. Il était de même permis par la loi romaine d'accepter l'enfant nouveau-né ou de s'en défaire par la mort ou par l'exposition[1]. On était autorisé à le vendre comme esclave jusqu'à trois fois; et de la même manière que les revenus d'un domaine appartiennent de droit au propriétaire, tout ce que pouvait acquérir l'enfant non émancipé (et il ne l'était que par la volonté paternelle et non par la nature) revenait légalement et sans conteste au père de famille. La seule restriction qu'on trouve à ce dernier droit, est celle que J. César avait faite en faveur du *Peculium castrense*, et dont les empereurs, jusqu'à Constantin, ne surent point profiter pour réduire graduellement le pouvoir du père à ses limites naturelles. Je sais bien qu'il ne faut point pousser les choses à l'extrême et que l'affection naturelle devait généralement corriger ce qu'il y a d'injustice et d'âpreté dans la loi. Mais enfin rien n'est plus contraire au vrai droit que ce reste étrange du patriarchat[2]

1. Même latitude laissée au père par la loi athénienne. Parmi les lois grecques ou italiennes qui sont venues à notre connaissance, on n'en cite qu'une seule qui ne reconnaisse pas un pareil droit. «C'est une loi pleine de sagesse et d'humanité, dit Élien, que celle des Thébains qui ne permet à personne d'exposer son nouveau-né ou de le jeter dans un lieu désert, sous peine de mort. (Hist. Var., liv. II, chap. 7.)

2. C'est le droit primitif et non le droit naturel. Il n'a rien à voir avec le vrai droit, tel qu'une cité doit le concevoir et le consacrer. Il n'appartient qu'à des sauvages, semblables aux Cyclopes d'Homère : «Les Cyclopes ne tiennent pas de conseil en commun; on ne rend point chez eux la justice. Ils demeurent en des cavernes profondes, sur le sommet de hautes montagnes; là chacun donne des lois à sa femme et à ses enfants, se mettant peu en peine les uns des autres. » Que ce droit ait existé, même comme simple lettre, dans uns société constituée ou dans une cité, c'est une des plus curieuses anomalies de l'histoire.

dans les lois positives de la cité, quoiqu'il ait trouvé des admirateurs parmi les historiens. Denis d'Halycarnasse qui loue beaucoup Rome au détriment de son pays, avance que cette dépendance extrême des enfants produisit une merveilleuse piété filiale parmi les Romains, tandis que le père et les fils étaient souvent chez les Grecs, comme des étrangers les uns pour les autres. Je n'en crois rien et j'oppose à son assertion ce mot terrible de Velleius Paterculc: «On vit, à l'époque des proscriptions, beaucoup de fidélité dans les femmes, assez dans les affranchis, un peu dans les esclaves, et point dans les fils: Tant les mortels supportent difficilement l'ajournement de leurs espérances!» Car si les fils livraient leurs pères aux limiers des triumvirs, ce n'était pas seulement parce qu'ils convoitaient leur fortune, mais parce qu'en devenant eux-mêmes chefs de famille, ils rentraient en possession de tous les droits de leur personnalité, droits que l'affection paternelle pouvait jusqu'à un certain point leur laisser, mais que la loi leur déniait. Quoi qu'il en soit, ni les Grecs ni les Romains de l'époque impériale n'entendaient rien aux droits illimités du père, et si les jurisconsultes revendiquent encore avec orgueil le Pouvoir paternel comme une chose toute romaine, ils sont fatalement entraînés par l'esprit de leur temps à l'application de principes tout opposés. Quant aux philosophes, Grecs de naissance ou d'éducation, à peine semblent-ils connaître ce droit si monstrueux, et peut-être serait-il difficile d'en rencontrer chez eux une formelle réprobation.

En revanche ils attaquent avec énergie les crimes qui en étaient la triste conséquence. Musonius s'élevait contre ces parents, qui pour laisser plus de bien à leur premiers-nés tuaient ou faisaient exposer les autres enfants qui leur naissaient, quand ils n'avaient point su en prévenir la venue par l'avortement. Quoi! disait Epictète aux sectateurs d'Épicure, les brebis si stupides et les loups si cruels nourriront leurs petits avec sollicitude, et l'homme qui n'a ni l'imbécillité de la brebis ni la férocité du loup, l'homme, cet animal sociable par excellence, abandonnera ses enfants pour échapper aux soins et aux ennuis de la paternité! C'est une injustice et un crime, ajoutait Sénèque, de donner le jour à des êtres pour les exposer et les abandonner à la douteuse charité du public. Les historiens, les poëtes, les rhéteurs unissent leur voix à celle des philosophes pour flétrir dans leurs contemporains cet oubli et cette aversion étrange des plus simples devoirs de la nature. «En Germanie, dit Tacite, on tient pour un acte infâme et horrible de limiter le nombre de ses enfants, ou de faire périr ceux qui viennent au monde, et les bonnes mœurs ont là plus d'empire qu'ailleurs les bonnes lois.» Il me paraît hors de doute, qu'à Rome comme en Grèce, on aurait poursuivi le père qui eût tué son nouveau-né. Mais il n'en était pas ainsi pour l'infanticide par l'exposition ou par l'avortement. Les lois et la justice laissaient à la morale et à la conscience de chacun le soin de prévenir ces crimes, sans s'inquiéter elles-mêmes de les punir ou de les réprimer. Ne confondons point la conscience publique avec les lois ni même avec les mœurs. Les lois n'ont jamais été la mesure de la moralité d'un peuple, et, d'autre part, ce qu'on blâme dans les autres, on le fait souvent ou par misère ou par mauvaise honte, ou même par fausse prudence. J'ose affirmer que même dans les plus mauvais temps de l'empire l'avortement[1] ne fut jamais autorisé par la conscience publique, quoique la coutume en fut assez répandue; et vous voyez le frivole auteur de l'Art d'aimer, le réprouver et le maudire aussi bien que Tacite ou que Juvénal. «La pre-

1. Hippocrate, dans le serment des médecins, leur fait jurer qu'ils n'aideront jamais d'une manière ou d'une autre le crime de l'avortement, parce que la justice doit les accompagner dans toutes leurs relations avec les malades.

mère qui détruisit son tendre fruit, méritait de mourir dans son œuvre infâme. Si cet usage eût été celui des premières mères, l'espèce humaine eût à jamais disparu par leur crime? Pourquoi donc allez-vous fouiller vos entrailles avec des traits mortels? Pourquoi donner des poisons à des êtres qui ne sont pas encore nés? C'est sans doute afin que votre sein ne soit point déformé par des rides précoces.» Sans aller s'enquérir, comme Aristote, si le fœtus avait déjà ou non forme d'homme, Musonius taxait d'impiété les pères qui limitent leur famille, et cela (chose horrible!) sans y être poussés par l'indigence et par les nécessités de la misère. « N'est-ce pas transgresser la volonté des législateurs divins et des hommes amis des dieux? N'est-ce pas pécher contre les dieux paternels et contre Jupiter Homognios[1]? Comme celui qui est injuste envers ses hôtes ou envers ses amis outrage Jupiter Xenios ou Philios: de même celui qui nuit à sa propre race, est impie envers les dieux paternels et envers Jupiter, surveillant sévère de toutes les fautes qui sont commises contre la famille.... Quel beau spectacle que celui d'un père ou d'une mère entourée de nombreux enfants! Il n'y a point de procession solennelle en l'honneur des dieux, il n'y a point de danse sacrée, qui présente un spectacle aussi divin qu'un chœur nombreux d'enfants se pressant avec amour et avec respect autour de leurs parents.»

Quant à l'exposition des enfants, la réprobation en est aussi générale, que la pratique en était commune. « On n'est pas seulement assassin, disait un jurisconsulte, lorsqu'on étouffe l'enfant nouveau-né, mais encore lorsqu'on l'abandonne et qu'on lui refuse la nourriture, lorsqu'on l'expose dans un lieu public pour attirer sur lui la compassion qu'on n'a point soi-même, malgré la voix de la nature et de la conscience.» Qu'est-ce donc que le droit d'exposer ses enfants, sinon le droit

1. Protecteur de la famille.

horrible de les tuer? Peut-être même l'exposition était-elle plus cruelle que le meurtre, par les affreuses conséquences morales qu'elle entraînait. Or les Grecs et les Romains ne pouvaient les ignorer; car ils entendaient souvent au théâtre des dialogues étranges et terribles, comme celui-ci par exemple entre une femme et son mari. « Au lieu de faire tuer ma fille, je l'ai fait exposer. — Le beau chef-d'œuvre de prévoyance! à quoi as-tu pensé? Voyons. Tu as tout bonnement livré ta fille à cette vieille, pour qu'elle vécût dans la débauche ou qu'on la vendît publiquement. Voici ton raisonnement: tout ce qu'on voudra, pourvu qu'elle vive.» Les déclamateurs représentaient vivement le danger et l'immoralité de cette barbare coutume de l'exposition. Ils offraient à leurs auditeurs le tableau d'enfants mutilés pour capter la pitié publique et pour enrichir un misérable qui spéculait sur leurs misères. Et le plus coupable, disaient-ils, celui qu'il faudrait accuser au nom de l'État, ce n'est pas cet infâme: c'est le père qui, en exposant son enfant, l'a dévoué à la mort, à l'infamie, ou à la mendicité. N'est-ce point le crime des parents dénaturés, qui fournit leurs victimes aux lieux de prostitution, aux ergastules, aux jeux sanglants du cirque? Oui, quoique la fortune veille souvent sur les enfants abandonnés et s'amuse à faire de ses coups, selon le mot de Juvénal, en les élevant aux plus hautes positions, le moindre mal qui puisse en général leur arriver est l'esclavage. Un père, une mère, ajoutaient les déclamateurs, en être réduits à se dire: Donnons à cet infortuné: peut-être est-ce mon fils ou ma fille[1]! — Et les chrétiens

1. La controverse ou déclamation judiciaire, d'où je tire ces détails, était très-souvent traitée dans les écoles des rhéteurs grecs *(apud græcos celebris)*, comme nous l'apprend Sénèque le père. Le sujet en est extrêmement curieux. Un misérable ramasse des enfants abandonnés et les mutile pour en faire des mendiants, capables d'émouvoir la charité publique. Quelques-uns des traits de style, cités par Sénèque, sont remarquables. «Quel est donc le crime de cet infortuné? il a

ajoutèrent bientôt : Un père, en sortant d'un mauvais lieu, se dire sans remords et sans effroi : cette jeune fille ou ce jeune garçon que j'ai souillé, cette triste victime de la lubricité publique est peut-être mon enfant ! — Rien n'arrêta ce désordre dans l'antiquité. La misère des basses classes, le luxe et l'égoïsme des riches ne firent que le propager et l'étendre. Le mal devint si grand, que pour le diminuer, au moins parmi les pauvres, Trajan, Adrien et les Antonins firent inscrire des milliers d'enfants sur les registres des distributions publiques de vivres.*

Voilà ce qui émut les hommes sérieux et ce qui les fit réfléchir sur les devoirs des parents. Aussi trouvons-nous dans les philosophes des discussions non-seulement sur le devoir impérieux de nourrir et d'élever tous ceux qu'on a mis au monde, mais encore sur le devoir imposé aux mères par la nature d'allaiter elles-mêmes leurs enfants, et Favorinus a devancé sur ce sujet tous les raisonnements de Rousseau.[1] En général, au lieu de ce terrible pouvoir dont les historiens du droit romain nous parlent tant, nous ne lisons guère

eu le malheur de naitre.... Malheureux, si vous faites l'aumône à votre enfant ! Malheureux, si vous la lui refusez !.... Ces misérables errent autour des maisons de leurs parents qu'ils ne connaissent pas, et peut-être que plus d'un n'obtient pas de son père sa chétive nourriture.... Malheureux ceux qui demandent ainsi ! Plus malheureux encore ceux à qui ils demandent ! Si mon fils vivait, se dit peut-être un passant, il pourrait être semblable à cet infortuné ! N'est-ce pas mon fils à qui je refuse dédaigneusement l'aumône ? Un autre se dit : Mon enfant a peut-être rencontré un maitre aussi barbare.... Ah ! ce n'est pas ce bourreau qu'il faut accuser : les parents de ces enfants leur ont fait encore plus de mal que lui... Si quelqu'un est coupable envers la société, c'est celui qui a rejeté loin de lui ces infortunés qu'il devait nourrir, » etc.

* Stob., Fl., LXXV, 15; LXXXI, 21. — Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 23. — Sén., Rh. Contr., V. — Paul, Sent., II, tit. 24. — Tac., Germ., chap. 19. — Ovid., Am., liv. II, ch. 14. — Tér., Heauton. .. III, sc. V.

1. C'est aussi ce que parait désirer Tacite. Il cite donc en exemple aux dames romaines les femmes de la Germanie, qui n'avaient point recours à des nourrices, mais qui nourrissaient leurs enfants de leur propre sein. On verra plus bas le morceau de Favorinus, quand il s'agira de la vertu de la femme.

dans les écrivains de l'époque qui nous occupe, que les obligations sacrées du père et de la mère ; et si je n'avais surtout en vue de rechercher pour le moment ce qui se rapporte à l'émancipation des victimes du vieux droit, je pourrais citer de Quintilien, de Pline, de Tacite et de Juvénal les plus belles pages sur la nécessité et l'importance de l'éducation de famille, sur l'inconvénient et la faute de confier ses enfants à des esclaves, sur le respect qu'on doit à l'innocence de leur bas âge et de leur jeunesse, sur la douceur et la bonté qu'il faut toujours montrer à leur égard, et qui ne permettent pas d'employer les coups et les mauvais traitements pour les dresser comme de vils animaux. Mais l'intérêt de ces questions ne doit point me détourner de mon objet ; et puisque c'est principalement par le droit que Rome a joué un si grand rôle dans la civilisation de l'Occident, je ne poursuivrai d'abord ici que les idées qui ont si heureusement modifié le droit, et qui auraient pu le modifier bien davantage, si elles avaient été rigoureusement et hardiment appliquées.

Outre la liberté d'accepter l'enfant venu au monde ou de s'en défaire, le pouvoir paternel impliquait le droit de juger et même de condamner à mort ses enfants, celui de les déshériter et enfin celui de les renier. Le premier de ces droits subsistait encore dans la législation romaine ; mais il était effacé des mœurs publiques. Auguste assiste comme témoin et comme juge dans un conseil de famille, qu'un père avait réuni pour décider du sort de son fils coupable de projets de parricide. Sous Néron, une dame romaine, soupçonnée de superstitions étrangères, est renvoyée au jugement d'un conseil de famille, qui l'absout. Donc, ni le pouvoir juridique du mari, ni celui du père n'avaient encore complètement disparu, comme le prouvent ces deux faits, les derniers que présentent les historiens, au moins à ma connaissance. Mais les lois étaient ici en arrière des mœurs

et des idées. Sous Auguste, un père ayant fait frapper son fils de verges jusqu'à la mort, le petit peuple s'émut; il poursuivit le coupable dans la rue à coups de poinçons, et peu s'en fallut qu'il n'en fît justice malgré l'intercession de l'empereur. Le temps des Brutus et des Manlius était donc passé, et malgré leur idolâtrie pour les vieux souvenirs de Rome, les historiens eux-mêmes ne citent qu'avec une admiration mêlée d'horreur les actes d'un patriotisme dénaturé. Mais on réprouvait les faits sans en supprimer légalement le principe. On ne faisait pas attention qu'aucune société véritable ne saurait admettre de justice privée, et chose étrange! un déclamateur vit plus juste sur ce point que les empereurs, que les historiens et que les jurisconsultes, lorsqu'il posait cette règle incontestable, que tout crime doit être soumis à des tribunaux constitués et publics, et non à un tribunal de famille. Il faut le dire : ce qui nous explique l'indifférence presque générale pour une chose aussi monstrueuse tant dans l'ordre civil que dans l'ordre de la nature, c'est que le droit de vie et de mort n'appartenait plus au père que dans les livres ou dans les déclamations des rhéteurs. Un citoyen, ayant tué son fils, Adrien ne s'inquiéta guère s'il en avait civilement le droit; il le fit reléguer dans une île avec ces remarquables paroles: Le pouvoir paternel consiste dans l'amour et non dans l'atrocité. Que devenait l'antique royauté du chef de famille? *

Elle ne paraît plus que dans le droit de déshériter et de renier ses enfants. Or, sans attaquer de front ce droit réel ou prétendu, de nouveaux principes se faisaient jour partout. Nerva et Trajan venaient de dégrever de l'impôt du vingtième les successions suivantes : 1° celle qui passe des parents aux enfants et des enfants aux parents; 2° celle qui

* Sén. le Rh., p. 265. — Tac., An. XIII, 32. — Dig., l. XLVIII, t. 9. — Sén. le Ph., Clém., I, ch. 14, 15.

va des aïeux à leurs descendants et réciproquement; 3° celle des frères et des sœurs. C'était reconnaître implicitement le principe naturel des successions, et Pline félicite les empereurs de s'être conformés au droit de la nature; car selon lui, les héritiers, précédemment cités, ont des droits absolus et antérieurs à toute institution civile, par le sang, par la gentilité, par la communauté du culte domestique. Ils ne doivent jamais regarder les biens qui leur reviennent ainsi par la mort de leurs parents ou de leurs proches, comme des biens étrangers qu'ils peuvent seulement espérer, mais comme quelque chose qui leur appartient naturellement en propre, dont ils ont toujours été en possession, et qu'à leur tour ils transmettront à leurs plus proches parents. C'est le même principe que Tacite va rechercher et admire chez les Germains. «Chez ces peuples, dit-il, chacun a pour héritiers et pour successeurs ses propres enfants, et l'on n'y voit point de testaments», qui violent cette loi naturelle. Est-il permis de voir dans ces idées et dans les changements qu'elles apportèrent au droit romain, une influence directe ou indirecte du christianisme, comme cela a été insinué? Mais pour ne pas remonter plus haut, V. Maxime, qui écrivait sous Auguste et sous Tibère, parle comme Pline et comme Tacite. Il nous cite plusieurs testaments cassés sous la république et sous Auguste, parce que les enfants y étaient déshérités. M. Annéius, adopté dans une autre famille, avait été oublié dans le testament de son père : le testament fut annulé, quoique les héritiers eussent la protection de Pompée, l'un des signataires. «Ainsi le lien le plus étroit entre les hommes, le lien du sang, prévalut sur la volonté d'un père[1] et sur l'autorité de l'homme le plus considérable de l'État.» C. Tettius avait déshérité

1. Qui même ne l'était plus civilement : car un enfant ne peut avoir deux pères, ni naturellement, ni selon la loi toute civile et politique de l'adoption, telle qu'elle était pratiquée en général chez les anciens.

formellement son fils : Auguste mit le fils en possession de l'héritage, « parce que Tettius n'avait pu abdiquer qu'avec une souveraine injustice le titre de père à l'égard d'un fils légitime. » Enfin, pour ne pas multiplier à satiété les exemples, Auguste cassa le testament de Septicia qui, par haine pour ses enfants, s'était mariée vieille à un vieillard. « Ce n'était que par un aveuglement de la passion, que Septicia avait confondu et renversé l'ordre naturel des testaments. » Je suis donc autorisé à poursuivre les idées de Pline, comme partant uniquement de l'état des mœurs et des esprits. Toute loi civile ou politique, qui rompt les liens de la parenté naturelle, lui paraît mauvaise et pleine d'injustice ; par exemple la loi sur l'adoption, qui brisait toute relation de famille entre l'enfant adopté et son véritable père, ou la loi sur le droit de cité, qui rendait étrangers les uns aux autres les membres de la même famille, lorsqu'ils n'avaient pas obtenu ensemble le titre de citoyens. Rien ne peut légitimement effacer le droit du sang (*jus cognationis*), parce qu'il est d'institution naturelle. Si Pline eût appliqué formellement ces principes aux dernières volontés souvent si déraisonnables des mourants, s'il y eût ajouté que les enfants doivent être traités, autant que possible, sur le pied de l'égalité, nous ne voyons pas ce qu'il eût laissé à faire aux jurisconsultes pour les idées générales qui dominent la matière des successions.*

Je pourrais me taire sur le pouvoir qu'on laissa aux pères dans toute l'antiquité, de renier leurs enfants, de leur retirer leur nom et de les exclure complétement des droits de la famille. Mais cette question de la famille chez les anciens et celle de la formation du droit romain ont été tellement obscurcies et brouillées par des préoccupations qui y sont étrangères, que je ne crois pas inutile d'insister encore.

* Pline le J., Panég., ch. 37, 38, 39. — Tac., Germ., ch. 20. — V. Max., V, ch. 9, §§. 2, 3 ; VII, ch. 7, §§. 2, 3, 4.

Je ne craindrai pas de me servir beaucoup des rhéteurs, non qu'ils attaquassent sérieusement le pouvoir paternel ; mais dès le siècle d'Auguste, ils en firent le sujet de leurs déclamations, et, lorsqu'on fait réflexion que c'est dans leurs écoles que s'achevait non-seulement l'éducation de la jeunesse, mais encore celle des hommes faits, déjà magistrats, juges, jurisconsultes, orateurs ou écrivains en renom, on peut croire que toutes les paroles qu'ils ont débitées n'ont pas été perdues pour le droit et pour la philosophie pratique. Or, rien n'est plus contraire que les idées qu'ils expriment aux principes de la loi ancienne, et même les sujets de leurs déclamations, quelque absurdes qu'ils nous paraissent, étaient une sorte de protestation contre l'étendue étrange qu'on avait donnée ou laissé prendre à la puissance paternelle. Tantôt un père renie son fils, parce que celui-ci ne consent pas à tuer sa mère ou ses frères ; tantôt, parce qu'il ne veut point lui laisser le prix de la valeur ; tantôt, parce qu'il refuse de cesser d'être son fils en entrant dans une autre famille par l'adoption ; tantôt, parce que, fils adoptif, il n'oublie point les devoirs du sang et fournit des secours et des aliments à l'auteur de ses jours ; tantôt enfin, parce qu'il se marie contre la volonté paternelle ou qu'il ne répudie point une femme aimée, au gré d'une exigence capricieuse et tyrannique. Est-ce donc que le pouvoir et les droits d'un père sont illimités ? Celui qui réclame pour lui la piété filiale, peut-il commander l'impiété envers une mère ? Qui a jamais douté que les enfants ne relèvent la plupart du temps que de leur propre pouvoir et de leur volonté ? Et s'il leur est quelquefois permis de faire, malgré la volonté paternelle, ce qui d'ailleurs ne mérite ni blâme ni reproche, n'est-ce point surtout, lorsqu'il s'agit d'amour ou de mariage, que cette liberté doit exister ? Qui a jamais haï, aimé par le cœur d'autrui ? Le pouvoir d'un père ne s'étend point jusqu'aux

sentiments qui, de leur nature, sont indépendants et tous spontanés? *

Mais peut-il donc s'étendre jusqu'à la conscience? Je trouve sur ce point une remarquable discussion du philosophe romain Musonius Rufus, qui mérita d'être chassé de Rome par Néron, parce qu'il formait, nous dit Tacite, la jeunesse à la vertu. Le fils doit être, selon lui, le premier serviteur et le premier esclave de son père; mais serait-ce réellement obéir que de faire tout ce qu'il commande? Et peut-il ordonner à son fils de renoncer à la philosophie et à la vertu? « Examinons, dit Musonius, ce que c'est que l'obéissance et la désobéissance. Ton père est malade, il te demande du vin ou une nourriture qui doit empirer son mal : si tu refuses de lui donner ce qu'il demande, lui désobéis-tu? Je ne le crois pas. Tu lui désobéis moins encore, s'il t'ordonne de voler ou de nier un dépôt et que tu refuses. Je connais un père si pervers et si dénaturé qu'il a vendu la jeunesse et la beauté de son fils. Si le fils ainsi vendu, lorsque son père l'envoyait à la honte, n'eût point consenti à ce marché infâme, dirions-nous qu'il manquait à l'obéissance et à la piété filiale, ou ne dirions-nous pas plutôt qu'il se serait montré sage et vertueux?.... Tout fils qui fuit le mal et qui fait le bien obéit par cela même à ses parents. Comment? C'est que tous les parents ont ou doivent avoir une affection naturelle pour leurs enfants, et que cette affection leur fait vouloir que leurs enfants fassent ce qu'il faut et ce qui est utile. Celui donc qui fait ce qui est convenable et bon, même sans leur ordre ou contre leur ordre, fait ce qu'ils veulent en tant que parents, c'est-à-dire ce qu'ils doivent vouloir. » Ainsi, loin de leur désobéir et de violer la piété filiale, le fils qui n'exécute point leurs ordres mauvais et coupables, accomplit par cela même leur vraie volonté et satisfait aux

* Sén le Rh., p. 79, 116, 117, 131. — Quint., Décl. CCLVI, CCCVII.

désirs les plus intimes et les plus profonds de leur cœur. Après ce raisonnement en apparence paradoxal, quoiqu'il réponde si bien, je ne dis pas seulement à la vérité absolue, mais à ce qu'il y a de plus pur et de plus vrai dans l'affection paternelle ou maternelle, Musonius ajoute une considération que l'on pourrait croire empruntée à un apologiste chrétien, si l'on ne savait qu'elle appartenait déjà à Socrate et qu'elle fut transmise aux Stoïciens par les Cyniques. «Ton père, dit-il, en te défendant de te livrer à la philosophie, te défend ce qui est bien; mais le père commun des hommes et des dieux t'y invite et te le commande .... En obéissant à ton père, tu n'obéis qu'à un homme mortel; en philosophant, tu obéis à Dieu : le choix est-il donc si difficile? Et peut-on hésiter? »

Ce n'est pas la nature seule qui émancipe le fils arrivé à l'âge de raison; la vertu elle-même exige impérieusement qu'il ait une personnalité distincte et indépendante de celle de ses parents, parce qu'il ne peut être vertueux qu'autant qu'il ne dépend que de sa conscience. Qu'est-ce que la majesté paternelle opposée à la majesté de Dieu? Et le père est-il raisonnable, est-il dans son droit, ou ne viole-t-il pas plutôt tous ses devoirs, lorsqu'il abjure l'affection paternelle ou sans cause ou pour des causes qui ne sauraient être approuvées par Dieu et par la vertu? De plus, le bon sens se demandait, même dans les déclamations des rhéteurs, s'il était utile pour la société, s'il était juste, qu'un père pût renier son fils et, par suite, le déshériter. C'est une loi mauvaise au point de vue social et politique, que celle qui permet aux parents de jeter dans la société des êtres sans nom, sans famille, sans ressources, quand ils ont été élevés dans la fortune et la mollesse. N'est-ce point les condamner au déshonneur et à la nécessité de mal faire? Il n'y a que des patriciens et des nobles, gâtés par la richesse et par l'orgueil, qui aient inventé une loi pareille et qui en usent. «Je te renie : ce mot

n'est pas d'un père, ce mot n'est pas de mon père. Laissons cela aux riches. On dit que, parmi leurs vices, est celui de ne pas aimer leurs enfants. » Un père ne peut cesser de l'être: c'est la doctrine d'Épictète. Les liaisons formées par la volonté, sont dissoutes par la volonté. Mais les relations naturelles ne dépendent point de nos caprices. Elles sont fondées par la nature; la nature seule peut donc les faire cesser. Tant qu'elles subsistent naturellement, l'homme qui s'en dégage se déprave, et manque au devoir et à la justice éternelle.*

Ce n'est pas tout : à force de remuer dans leurs suppositions étranges tous les excès où pouvait donner le pouvoir paternel, les rhéteurs en vinrent à comprendre qu'il était non-seulement une violation des lois de la nature à l'égard de l'enfant, mais encore l'anéantissement des droits de la mère. Cet enfant, dont le père disposait souverainement, n'était-il pas aussi celui de sa femme? Je ne dis pas le tuer, l'exposer ou le vendre, mais le déshériter, le renier, le chasser de la maison, ou le faire simplement passer dans une autre famille, n'était-ce pas blesser profondément le cœur de la mère? N'avait-elle pas, elle aussi, des droits à son enfant et sur son enfant? La loi romaine ne voyait qu'une seule personne et qu'un seul intérêt dans la famille : elle en réduisait tous les droits à un seul droit, si l'on peut appeler de ce nom la volonté d'un homme, sujet à l'erreur, à l'humeur, au caprice et à la passion. Elle prêtait par là aux suppositions qui nous étonnent le plus dans les déclamateurs, à celle d'un père qui tue l'un de ses fils pour sauver l'autre sur les conseils d'un devin, ou à celle d'un jaloux qui fait périr son fils dans les tortures et en secret pour lui arracher l'aveu d'un inceste. De là ces déclamations où le beau rôle appartient nécessairement à la mère. Eh-bien! dit un rhéteur au nom de toutes les femmes, que notre sexe plus faible

* Stob., Fl., LXXV, 51. — Quint., Décl. CCVII. — Sén. le Rh., p. 170, 174.

vous le cède, quand il s'agit de diriger l'esprit de nos enfants communs ou de décider de leur carrière, de leur mariage, et de tous les actes de cette sorte! Mais serait-ce donc un partage inique et exorbitant, si nos enfants étaient à nous comme à vous, lorsqu'ils sont malades? S'il vous reste encore quelque pudeur, désistez-vous alors de votre pouvoir, et cédez à la mère : c'est à elle qu'appartient la place le plus près de leur lit de douleur. Puis il ajoutait : Ne peut-on voir l'esprit de cet homme et le malheur de sa triste épouse dans ce seul fait, qu'il refuse de lui rendre compte du sort et de la vie de leurs enfants communs? Quoi donc! la femme ne possédera-t-elle que par la douleur ces enfants qui ont tiré de ses entrailles la plus grande partie de leur sang et de leur vie? Elle ne partagera que leurs souffrances et leurs gémissements. Exclue de tous les conseils, où l'on ordonne de leur jeunesse, où l'on dispose de leur sort, écartée comme une étrangère de tout ce qui les intéresse, elle ne sentira qu'ils lui appartiennent autant qu'à son mari que par ses regrets et par ses larmes? Grands dieux! s'il était permis d'estimer auquel des parents les enfants doivent le plus, l'affection la plus forte et la plus ancienne n'aurait-elle pas raison de revendiquer pour elle tout le pouvoir et tous les droits? Vous ne commencez à être pères que lorsque vos enfants font le plaisir de vos yeux. Nous femmes, nous sommes mères déjà depuis longtemps par le sentiment et par la douleur. — Puis après ces vives réclamations venaient la satire de l'homme et le panégyrique de la femme. Que de choses le père se permet contre ses enfants uniquement pour montrer qu'il le peut! Presque toutes ses fautes ne sont que des abus du pouvoir paternel qui veut faire montre de lui-même. Sotte manière de gravité! La mort d'un fils ou d'une fille n'a point pour lui de larmes, et ce qui dépasse toute mesure d'insensibilité et de barbare folie, il cherche

jusque dans le plus grand malheur une matière de gloire et de vanité. La mère n'a point de ces férocités d'orgueil : elle aime ses enfants non pour elle, mais pour eux-mêmes : leur laideur, leurs défauts n'affaiblissent point sa tendresse; leur beauté, leur esprit, leurs qualités ne sauraient l'augmenter. Elle a même un faible et une prédilection pour ceux qui sont débiles et disgraciés de la nature. Rien ne la dégoûte et ne la rebute; rien ne décourage et n'étonne le dévouement de son affection. C'est elle qui reçoit les premières plaintes de son enfant et ses premiers sourires mêlés de larmes; c'est elle qui recueille et qui entend les murmures de sa première voix. Elle l'assiste dans ses maladies, dans ses langueurs ; mort, elle le pleure éternellement sans rougir de sa faiblesse. — Je ne voudrais pas trop accorder aux déclamations des rhéteurs, mais n'en ressort-il pas avec la dernière évidence que déjà les droits des enfants et de la mère s'opposaient, au moins en théorie, au pouvoir et aux droits du chef de famille pour les ramener à leurs véritables limites, et qu'à côté, je ne dis pas de son autorité réelle et légitime, mais de sa majesté un peu usurpée, on reconnaissait enfin la sainteté de la nature. Ce n'est plus une puissance de convention qu'on respecte aveuglement en lui : ce qui est sacré et vénérable, c'est la piété, la nature, les droits puissants et ineffaçables du sang : *Venerabiles affectus, pietas, natura, sanguis!**

Il me paraît incontestable que les idées étaient mûres pour une réforme des lois de la famille. Mais il eût fallu que les mœurs, secondant l'opinion des classes éclairées, pesassent avec force sur le gouvernement et sur les jurisconsultes, pour vaincre cette force d'inertie que l'habitude et l'autorité du passé opposent toujours à la justice. Or, on sait trop ce qu'étaient devenues la pureté et la *sanctimonie* des matrones romaines : elles s'étaient en général évanouies avec les derniers restes de la république; et la liberté que la femme avait gagnée, n'avait tourné qu'à sa honte et qu'au désordre le plus effréné. Cela seul eût suffi pour inspirer de l'hésitation et de la timidité aux réformateurs et pour empêcher que la jurisprudence égalât les idées des philosophes et des écrivains. Les femmes ne méritaient que trop la défiance que les jurisconsultes montrent quelquefois contre elles à cause de la légèreté de leur caractère et de la frivolité de leur esprit; et leur complet affranchissement ne pouvait et ne peut être qu'au prix de leur vertu. C'est ce que le christianisme, malgré les opinions un peu orientales de plusieurs de ses premiers docteurs, a senti d'un manière si juste et si vive, et ce qui lui a donné tant d'influence sur la condition de la famille, dont il renouvela certainement et perfectionna la moralité. Mais aussi, il ne faut point dire que les païens aient ignoré les droits ni la vraie dignité de la femme. Car jamais on ne s'en fit une plus noble idée, et l'on ne sentit mieux le prix de la chasteté qu'au fort de la corruption de l'empire. Il faut rendre cette justice aux anciens qu'ils ne savaient pas plaisanter sur la vertu de la femme, et que, même aux plus mauvaises époques, on trouverait difficilement dans les écrivains les plus légers ou les plus licencieux rien qui autorise ou justifie l'adultère. Mais cela n'est point nouveau, ni propre à l'époque qui nous occupe. Ce qui est nouveau, ce qui marque un progrès dans les idées morales, c'est que, d'un côté, l'on demande à la femme, non pas une pureté grossière et servile, telle que celle des odalisques de l'Orient, mais la pureté du cœur et de la pensée; et que, d'un autre côté, on devient plus exigeant pour les mœurs de l'homme.

* Quint., Décl. VIII, X, XVIII.

Je n'appellerai point chaste, dit Sénèque, la femme qui ne garde sa vertu que par crainte de son mari ou des lois, et l'on n'aurait point tort de ranger au nombre des

coupables celle qui ne conserve sa pudeur que par crainte et qu'à son corps défendant, et non par respect pour elle-même. » Quand ce sentiment ne serait pas tout stoïcien, on ne devrait pas s'étonner, comme on fait, de le trouver chez un philosophe romain. La femme n'était pas renfermée à Rome comme en Grèce : il fallait qu'elle fût vertueuse de cœur, ou elle courait risque de ne point l'être dans ses actions. Aussi écoutez Ovide : vous trouverez dans ses antithèses sautillantes le même fonds de sérieux que dans les graves paroles d'Épictète ou de Sénèque. « Ce n'est point par des verroux ou des grilles que la femme doit être gardée, mais par sa propre pudeur. Si elle est chaste quoiqu'en n'ayant rien à craindre, elle est effectivement chaste. Mais celle qui ne fait point le mal, parce qu'elle ne le peut pas, le fait en vérité. Quand vous tiendriez son corps sous la garde la plus exacte, son âme est adultère : il n'y a point de verroux ni de gardiens pour l'âme. Fermez toutes les avenues, il y a toujours une porte ouverte pour le séducteur : il est à l'intérieur, dans le cœur même de la femme..... Mais il n'est point permis de séquestrer une femme qui est née libre. » C'est donc à elle de se garder elle-même; c'est à elle de repousser tant par la modestie de son extérieur que par sa vertu l'outrage des flatteries séductrices et des téméraires espérances. « Tu nous dis que ce n'est point ta faute, si tu es aimée et poursuivie par un amant. Quelle erreur de croire que ce n'est pas l'espérance de séduire un sexe facile et aimable, qui excite le plus à s'adresser à une matrone! Que la femme, qui ne veut pas être abordée par les insolents, ne sorte ornée qu'autant qu'il le faut pour n'être point malpropre. Qu'elle ait avec elle des suivantes qui écartent les propositions malhonnêtes, rien que par le respect qu'inspirent leurs années. Qu'elle tienne les yeux baissés à terre et qu'elle paraisse plutôt impolie à rendre un salut que dépourvue de

pudeur. Que même lorsqu'elle est obligée de rendre une honnêteté, couverte d'une pudique rougeur, elle repousse toute entreprise criminelle par l'air de son visage, bien avant d'être forcée de la rebuter par ses paroles. Avec cette façon austère de garder l'intégrité de sa vertu, elle n'aura pas à craindre l'audace des passions et des attaques coupables. Mais sortez en public, le front armé de toutes les grâces de la séduction, avec des tissus qui laissent entrevoir vos formes presque aussi nettement que si vous étiez nues, avec une conversation confite en douceurs et en gentillesses, vous bornant seulement à ne point faire de flatteuses avances; et venez ensuite vous étonner que, lorsque vous affichez l'impudeur par tant de marques, par vos vêtements, par votre démarche, par votre air, par votre parler, il se trouve des impudents qui vous abordent et qui courent mordre à votre hameçon! » Vous trouverez la même austérité chez tous les anciens; Dion même la pousse jusqu'à une philosophie triste et sauvage. « J'aime mieux dans la femme, dit-il, un visage en pleurs qu'un visage souriant, et les larmes sont un plus bel ornement que le rire. Les larmes contiennent souvent un enseignement utile : le rire confine au libertinage. Jamais un visage en pleurs n'a séduit personne : un gai visage excite les espérances injurieuses des amants. » Jeune ou vieille, vierge, épouse ou veuve, la femme est impérieusement obligée à la pureté et à la modestie. « Je n'approuve point, dit Plutarque, ce mot d'Hérodote que la femme dépouille sa pudeur avec ses vêtements : car c'est précisément alors qu'elle doit se revêtir de pudeur ». Le mariage est quelque chose de sérieux et de saint, et quoique Vénus et les Grâces soient les conciliatrices des unions heureuses, il y a dans l'amour des ardeurs et des intempérances que la gravité conjugale ne comporte pas. Dirai-je qu'il paraissait indécent aux anciens qu'à un certain âge une femme se mariât, ou que les époux

n'observassent pas les lois de l'amitié au lieu de suivre encore celles de l'amour? Ajouterai-je que la gravité romaine s'offensait, même dans un Martial, de ces échanges de noms que se permet quelquefois la tendresse maternelle, et qu'elle ne pouvait souffrir qu'une jeune mère appelât son fils, même innocemment, son frère et non point son fils? Les anciens n'attendirent pas les sévères prédications du christianisme, pour s'élever contre les veuves frivoles ou immodestes, qui font de la viduité un état de licence : vous trouverez dans un déclamateur que le veuvage est une sorte de nouvelle virginité[1], et qu'il engage, par conséquent, à la même réserve. Si l'on n'avait pas tant déclamé depuis soixante ans sur l'incapacité des anciens à concevoir la chasteté, telle que l'a pratiquée le christianisme, je n'ajouterais pas que les païens ont senti, tout aussi bien que nous, ce qu'il y a de grâce innocente et pure dans la virginité. «C'était une coutume des Argiennes, nous dit Stace, de faire à Junon le sacrifice de leur chevelure de jeunes filles, et de lui demander grâce pour le mariage qui les faisait entrer pour la première fois dans le lit d'un homme». Il écrit ailleurs de jeunes filles qui vont se marier: «l'amour de la virginité leur revient en secret à ces derniers moments, et la honte de leur première faute[2] couvre leurs visages de rougeur. Alors leurs yeux se baignent de larmes honnêtes; et ces pleurs réjouissent les cœurs de leurs tendres parents». En vérité j'éprouve quelque honte à démontrer si longuement que l'homme était homme avant la venue du Christ, et qu'il n'y a pas dans le cœur un seul sentiment naturel et profond, dans l'imagination, une seule pensée délicate, que les anciens n'aient clairement connue et vivement exprimée.

1. Ce qu'Apulée, contemporain de Saint-Justin, c'est-à-dire des premiers docteurs après les apôtres, répète ainsi : « *viduitatis florem, velut quamdam virginitatem, violare.* »

2. Pourquoi faute? Les anciens connaissaient-ils donc ce préjugé, que la perfection de la femme consiste à ne point être femme?

Ce qu'il faudrait dire, c'est qu'il y eut un progrès remarquable des mœurs romaines sur les mœurs grecques, lorsque la réflexion et la philosophie s'y ajoutèrent. Si la femme nous apparaît moins vive, moins sensible, moins affectueuse, moins aimable dans les écrivains de Rome que dans ceux de la Grèce, elle s'y montre aussi avec une plus haute et plus pure dignité. Elle a quelque chose de la majesté sacrée du père de famille. Quelle pureté simple et noble dans Lucrèce et dans Virginie! Quelle grandeur dans la mère de Coriolan? Quelle fierté dans la fille des Scipions, mère des Gracques! Quel dévouement dans la femme de Caton ou dans celle de Brutus! Je ne sais si les dames romaines étaient esclaves par les lois, mais je sais bien qu'elles ne l'étaient pas, qu'elles ne pouvaient pas l'être par les mœurs. Qu'on veuille bien lire, par exemple, ce dialogue d'Amphytrion et d'Alcmène, et qu'on juge ! « Malheureux ! je suis perdu. On a séduit, déshonoré ma femme en mon absence. — Par Castor! mon mari peut-il m'injurier de la sorte? — Moi, ton mari! ah! ne mens plus en me nommant ainsi d'un faux nom. — Qu'ai-je fait pour m'attirer de pareils outrages?..... La honte que tu me reproches est indigne de ma race. Moi infidèle! on peut me calomnier, on ne peut pas me convaincre.... J'en atteste le pouvoir suprême de Jupiter, et la chaste Junon que je révère et que j'honore autant que je le dois, le corps d'aucun mortel, excepté toi, n'a touché le mien, et ma pudeur n'a souffert aucune atteinte. — Tu es femme, les serments ne t'effraient pas. — La hardiesse sied bien à qui n'a pas failli. — Tu es hardie, en effet. — Comme lorsqu'on est sans reproche. — Oui, si l'on en croit tes paroles. — Il est une dot que je me flatte d'avoir apportée, non celle qu'on entend ordinairement par ce mot, mais la chasteté, la modestie, la sage tempérance, la crainte des dieux, l'amour de mes

parents, une humeur conciliante à l'égard de ma famille, la soumission à mon époux, une âme généreuse et bienveillante selon les mérites de chacun — ». Puis, lorsque Jupiter revient sous la figure d'Amphytrion : « Laisse-moi, ne me touche pas. Pour peu que tu aies de sens et de raison, puisque je suis infidèle comme tu le crois, comme tu le dis, tu ne dois avoir avec moi aucune conversation ou plaisante ou sérieuse. Tu serais le plus inconséquent des hommes. — Par cette main si chère, Alcmène, je t'en prie, je t'en conjure, grâce! pardonne-moi. — Ma vertu réfutait tes injures. Maintenant tu ne me reproches plus de me déshonorer par ma conduite : moi, je ne veux plus m'exposer à entendre des discours qui me déshonorent. Adieu, reprends tes biens, rends-moi les miens, et donne-moi des femmes pour m'accompagner. — Y penses-tu? — Tu ne le veux pas? Je m'en irai accompagnée de ma vertu ». Jamais héroïne de Corneille a-t-elle parlé un langage plus ferme et plus noble? En même temps qu'on voit dans ces discours la haute idée que les Romains se faisaient de la sainteté du mariage, on y sent toute la dignité, ou pour me servir de l'expression d'un ancien, toute la majesté sacrée des dames romaines. Soumises et subordonnées au père de famille, si elles étaient en quelque sorte ses pupilles tant qu'il ne s'agissait que d'affaires, elles n'en avaient pas moins dans la maison l'autorité que donne la vertu. Aussi étaient-elles plus libres et plus mêlées à la vie et aux intérêts de leurs maris que les femmes grecques. Les hommes de l'empire n'avaient pas oublié ce qu'était la famille et par suite la femme aux beaux temps de la république : ils se plaisaient à retracer à leurs contemporains cet idéal regrettable. « Il y avait dans la femme, nous dit Columelle, un souverain respect de son mari avec l'union et le soin du ménage : elle brûlait de la plus belle émulation, aspirant à rendre par ses soins les affaires de son mari plus

grandes et plus prospères. On ne voyait rien dans la maison qui ne fût commun, rien que le mari ou la femme regardât comme lui appartenant personnellement : mais l'un et l'autre conspiraient également au bien de la famille, de sorte que la diligence et l'industrie de la femme dans son intérieur égalaient les travaux de l'homme sur la place publique ». La femme grecque est presque aussi inutile et, par une suite nécessaire, presque aussi méprisée que les indolentes esclaves de l'Orient : la femme latine est à beaucoup d'égards la vraie mère de famille, telle que les modernes aiment à l'honorer. Est-ce Virgile, ou bien est-ce un poëte sorti d'au milieu de nous, qui a tracé ce charmant tableau? « C'était au milieu de la nuit, à l'heure où la femme, qui doit soutenir sa vie à l'aide de son fuseau et d'un travail si mincement rétribué, réveille les feux assoupis sous la cendre pour ajouter le travail de la nuit à celui du jour, et fatigue ses servantes d'une longue tâche à la clarté des lumières, pour conserver chaste le lit de son mari et pour élever ses petits enfants ». La femme latine partageait l'autorité de son mari et trouvait dans ses enfants une respectueuse obéissance : elle était dans les basses classes de la société, comme dans les classes élevées, la maîtresse ou la reine de la famille et, selon le mot d'Horace, les mâles générations de soldats paysans qui vainquirent Pyrrhus et Annibal, étaient instruites à fendre et à porter le bois de la maison au commandement d'une mère sévère, lorsque, le soir, ils revenaient des champs, tous fatigués du travail de la charrue. On ne peut donc nier, à moins de défigurer l'histoire par de vaines déclamations, que la femme n'ait eu déjà sa place naturelle et légitime dans la discipline domestique des Romains, et que par sa gravité, sa dignité et sa vertu, elle n'ait offert un des modèles les plus accomplis de la perfection de son sexe, tandis qu'elle commençait à entrer dans la jouissance de ses droits par sa

participation aux intérêts de la famille, par son autorité sur ses gens et sur ses enfants, par la liberté plus grande que les mœurs lui laissaient. C'est vers cet idéal que se tournent sans cesse les écrivains de Rome instruits dans la philosophie grecque : c'est ce modèle qu'ils offrent sans cesse à leurs contemporains dégénérés. Or, lorsqu'on veut trouver la conscience d'un peuple, ce n'est pas toujours dans ses mœurs actuelles qu'il faut la chercher : elle est souvent tout entière dans ses vœux et dans ses regrets.*

Mais il ne faut guère espérer cette pureté inaltérable qu'on exige des femmes, si leur maison ne leur offre point des occupations attachantes, qui puissent fixer leur pensée et leur cœur. Car selon le mot de Théophraste, l'amour ou plutôt la galanterie est l'occupation presque nécessaire des âmes désœuvrées. Voilà pourquoi les hommes les plus graves, comme Tacite, regrettaient l'ancienne discipline domestique, où l'enfant, au lieu d'être séparé des parents et livré à des étrangers, était élevé, pour ainsi dire, sur le sein maternel. C'est que les devoirs et les soins journaliers de l'éducation, qui constituent, bien plus que l'enfantement même, la véritable maternité, sont en même temps la plus solide attache de la femme à son mari et à la vertu. Favorinus pouvait aller trop loin en demandant que la mère allaitât elle-même ses enfants; mais il paraît avoir senti que la corruption des riches et des grands de Rome venait de l'oubli de ces premiers devoirs de la nature. Je me contenterai de traduire le passage d'Aulu-Gelle où l'opinion de ce rhéteur philosophe se trouve exprimée : « Favorinus allant voir un de ses amis dont la femme venait d'accoucher : je ne doute pas, dit-il, que ta femme ne nourrisse son fils de son propre lait. — La

* Sén. le Rh., p. 237. — Quint., Décl. CCLXXIX, CCCVI. — Sén. phil., Des Bienf., IV, ch. 14. — Col., liv. XII, préf. — V. Max., II, chap. 1, §§. 2, 3, 6. — Plaut, Amph., 655-700, 728-756. — Ov., Am., VI, El. 14. — Virg., En., VIII, 407-425. — Hor., Od., liv. III, 6. — Stac., Th. II, 232, 255.

mère de la jeune femme se récria en disant qu'il fallait épargner sa fille et ne pas ajouter aux douleurs qu'elle avait éprouvées dans l'enfantement, les peines et le difficile travail de la nourriture. — Je t'en prie, femme, reprit Favorinus, laisse ta fille être mère tout à fait. Quelle est donc cette nouvelle espèce de maternité imparfaite, de demi-maternité contre nature, qui consiste à enfanter et à rejeter loin de soi le fruit de ses entrailles, à nourrir dans son sein et de son sang un je ne sais quoi qu'on ne voit point, et à ne point nourrir cet enfant que l'on voit, déjà vivant, déjà homme, implorant déjà les offices de sa mère? Crois-tu donc que la nature n'ait point donné la mammelle à la femme afin qu'elle nourrît ses enfants, mais pour lui orner la poitrine? C'est ainsi (ce qui, grâce à Dieu! ne s'adresse ni à toi ni à ta fille,) que beaucoup de femmes, véritables monstres, s'efforcent, au péril de leur propre existence, de faire dessécher cette source sainte de la vie, où le genre humain puise sa première nourriture, de peur de gâter leur beauté : folie presque aussi criminelle que celle de ces femmes assez dénaturées pour tuer par des moyens factices le fruit conçu dans leur sein, de peur que le poli de leur ventre ne vienne à se sillonner de rides, ou qu'il ne s'affaisse sous le poids des grossesses et par le travail de l'enfantement. Si donc c'est un crime horrible et digne de l'exécration publique, tandis que l'homme se forme et prend vie peu à peu, de le tuer dans son germe et comme entre les mains de la nature qui le façonne, n'en est-ce pas un aussi de priver cet être déjà formé, déjà votre fils, de la nourriture d'un sang auquel il est habitué et qui est le sien même?... Peut-on d'ailleurs négliger cette considération, que les mères qui abandonnent et éloignent d'elles leur nourrisson pour le confier aux soins d'une étrangère, brisent ou du moins affaiblissent ce lien et cette attache d'amour, par lesquels la

nature unit les parents à leur progéniture. Dès que l'enfant, confié à d'autres soins, est écarté de nos yeux, l'ardeur de l'amour maternel s'éteint insensiblement, et le cœur n'entend plus la puissante voix de ce sentiment si inquiet et si tendre. L'enfant, de son côté, reporte toute son affection sur celle qui l'a nourri et (ce qui arrive d'habitude aux enfants exposés) il ne conserve plus ni amour ni souvenir de celle qui l'a mis au monde.» Les liens de la piété naturelle sont donc rompus ou relâchés; ils n'ont plus assez de force pour retenir ni les enfants ni la mère; et comme la fille ou le fils n'est point arrêté par la pensée de sa mère dans l'emportement et le désordre des passions, la mère oublie facilement le respect qu'elle doit à l'innocence et à l'honneur de sa famille. La maternité avec ses devoirs austères, avec son dévouement et sa patience sans bornes, avec sa tendresse grave et sereine, voilà pour les anciens l'idéal de la femme. Ils n'ignoraient pas sans doute les grâces si délicates de son enfance; ils respectaient, plus que nous peut-être, la touchante pureté de sa jeunesse; mais ce n'est que dans la mère de famille qu'ils reconnaissaient toute sa perfection. Là est est la source de ses devoirs et de ses droits, le principe de sa dignité et des respects qu'elle mérite, le fondement et le rempart de sa vertu. La mère ne sait plus si elle est belle ou non; sa beauté et ses ornements les plus précieux sont ses enfants. La mère ne sait plus si son mari est beau ou laid, digne ou indigne d'amour: ce qu'elle aime dans son mari, c'est le père de ses enfants; et ceux-ci ne lui plaisent ni par leur beauté ni par leurs qualités supérieures, mais uniquement parce qu'ils sont ses enfants. «Elle les voit et les aime non par les yeux, mais par le cœur, dit une déclamation; et pour toute mère il y a dans un fils je ne sais quoi de plus beau que l'homme.*»

* Aule-Gelle, liv. XII. — Quint., Décl. XVIII.

Ainsi plus s'élargissait la sphère des devoirs de la femme, plus s'élargissait aussi celle de ses droits; mais par un effet contraire, on voyait se resserrer d'autant la sphère des droits et de l'empire de l'homme, tandis que celle de ses devoirs s'étendait. La morale déclarait que la fidélité est également obligatoire pour les deux époux. En vain les libertins disaient avec Martial: pourquoi envier aux maris des plaisirs fugitifs et d'un moment avec de jeunes esclaves des deux sexes? Sénèque répondait au nom de l'équité: vous devez être fidèles à vos femmes, comme vous exigez qu'elles vous soient fidèles: les obligations sont réciproques et absolues. N'est-ce point l'homme, n'est-ce point le chef de famille, qui doit l'exemple à sa femme, à ses fils, à ses filles, à toute sa maison? «Ah! dit Quintilien, c'est nous-mêmes qui perdons les mœurs de nos enfants.... Nous sommes heureux s'ils disent quelque mot licencieux; nous accueillons par un sourire et par un baiser des paroles qui ne seraient même pas admises dans les livres scandaleux d'Alexandrie. Et ce n'est pas étonnant. C'est nous-mêmes qui les leur avons apprises; c'est de nous qu'ils les ont entendues. Ils voient nos maîtresses et nos mignons; tout repas retentit de chansons obscènes; on n'y voit que des choses qu'on rougirait de dire. Et nos malheureux enfants apprennent tout cela avant de savoir ce que c'est que le vice.» Et cependant nous ne devrions pas moins être «les pères de leurs âmes» que de leurs corps. «Qu'aucun spectacle et qu'aucun mot honteux, dit Juvénal, ne touche le seuil d'une maison où est un enfant. Loin, bien loin d'ici les courtisanes et les chants d'un parasite attablé toute la nuit! On doit le plus grand respect à l'enfance. Si tu te disposes à faire quelque chose de mauvais, ne méprise pas l'innocence du jeune âge; mais que la vue de ton fils arrête la faute que tu allais commettre. Qu'on ne voie rien que de pur et de saint dans ta maison!» Il y a plus; la morale

commençait à prescrire la pureté, même en dehors du mariage. Autrefois, pourvu qu'on s'abstînt de la femme mariée, de la matrone veuve, des jeunes garçons de race *ingénue*, on pouvait aimer qui l'on voulait, et l'on n'en passait pas moins pour un homme chaste à moins de désordres excessifs. « Car il est permis, disent Plaute et le vieux Caton, d'aller par la voie publique : il est seulement défendu de passer par les fonds qui sont fermés. » Les Stoïciens commandaient de ménager et sa propre pudeur et celle d'autrui. Or, ils n'entendaient pas seulement ces plaisirs dénaturés, ces raffinements de corruption, ces monstres de débauche, si communs dans la société ancienne, mais qu'il ne peut être honorable et méritoire d'éviter que dans le renversement complet des mœurs et de la nature. S'il y a de l'infamie à oublier son sexe : il n'y a point d'honneur à s'en souvenir. La pureté pour l'homme, c'est de ne point corrompre autrui, et de n'abuser de la pudeur de personne ; c'est de se priver même des plaisirs naturels, tant qu'ils ne sont pas consacrés par les cérémonies et le saint engagement du mariage. Musonius avait écrit tout un livre sur ce sujet, et je ne crois pas inutile de traduire le fragment que Stobée nous en a conservé. « La principale partie de la mollesse, disait-il, c'est l'amour, qui ne se contente pas des plaisirs que les lois permettent, mais qui court surtout après les plaisirs illégitimes et défendus, tant avec des hommes qu'avec des femmes, méprisant les voluptés naturelles et à la portée de tout le monde, recherchant des plaisirs rares et raffinés, inventant des commerces hideux, qui sont l'accusation et la honte de l'espèce humaine. Quiconque désire ne pas être un voluptueux et un efféminé, ni un homme pervers, ne doit regarder comme des amours permis que ceux du mariage, qui ont en vue la génération, parce que ce sont les seuls qui soient autorisés par les lois. Quant aux commerces qui ne vont qu'au plaisir,

ils sont illégitimes et mauvais, même dans le mariage. Les liaisons adultères sont de toutes les plus contraires aux lois, et l'on ne doit point trouver moins coupables celles des mâles avec les mâles, parce qu'elles sont un audacieux outrage à la nature. Les plaisirs avec des femmes, lorsqu'ils sont purs d'adultère, ne sont pas, il est vrai, défendus par les lois écrites ; mais ils n'en sont pas moins honteux, parce qu'ils sont le fruit de l'intempérance ; et tout homme s'en abstiendra, pour peu qu'il sache encore rougir. Il n'aura donc de rapports ni avec les courtisanes, ni avec les femmes libres des liens du mariage, ni par Jupiter ! avec sa propre servante. Vous me dites qu'il ne peut y avoir alors d'injustice, comme dans le cas où l'on corrompt la femme d'autrui, puisque celles à qui l'on s'adresse n'appartiennent à personne. Mais je répondrai que quiconque pèche, commet par cela même une injustice, non pas envers le prochain, mais envers lui-même, puisqu'il se rend plus mauvais et moins estimable. Mais laissons-là ce mot d'injustice. N'est-ce pas de toute nécessité une intempérance que d'être soumis à des passions honteuses et de mettre sa joie et son bonheur à se vautrer en de sales plaisirs comme les animaux les plus immondes ? Voilà ce que fait celui qui s'approche de sa servante ; et pourtant certains hommes regardent ces rapports comme les plus innocents et les plus exempts de faute et de reproche, parce que le maître leur paraît libre d'user et d'abuser de son esclave à son gré et selon son bon plaisir. Je n'ai à leur dire qu'une chose bien simple. Si vous croyez qu'il n'y ait point d'indécence et de honte à ce qu'un maître s'unisse à son esclave, surtout si elle est libre de tout autre lien[1], que

1. L'expression grecque, qui correspond au mot latin *vidua*, est remarquable, parce qu'elle implique que Musonius considérait le *contubernium* ou l'union d'un esclave avec une esclave comme aussi respectable que le mariage entre personnes libres. Aller avec la femme d'un esclave serait donc un adultère au même titre que corrompre une personne libre. L'esclave n'est donc plus alors une simple

penseriez-vous d'une maîtresse qui se livrerait à son serviteur? Ne vous paraîtrait-il pas infâme et intolérable qu'une femme, quand même elle n'aurait point d'homme légitime, commît une pareille action? Eh bien! l'homme vaut-il moins que la femme? Et puisqu'on lui accorde l'empire et l'autorité sur l'autre sexe, n'est-il point tenu par cela même à plus de tempérance et de vertu?» — Certes Musonius est plus sévère que le vieux Caton, que Plaute, et en général que les anciens, qui, considérant plus la perfection politique que la perfection morale, s'inquiétaient assez peu qu'on vît ou non des femmes, pourvu qu'on ne fût pas assez dissolu pour y perdre son temps et ses facultés, ni assez insensé pour y dissiper sa fortune ou celle de sa famille. Je ne trouve pourtant rien de vraiment nouveau dans cette idée que les esprits élevés se font de la pureté virile; et la plus grande rigueur qu'on remarque à cet égard dans les préceptes des philosophes est plus que suffisamment expliquée par le dégoût et l'effroi, que leur inspirait le débordement des mœurs dans les hautes classes de la société. Mais lorsque Marc-Aurèle rend grâce à Dieu de n'avoir pas été élevé près de la concubine de son aïeul et de s'être conservé chaste dans sa jeunesse;

possession ou, selon le mot latin, une chose, mais une personne. Voyez le progrès. Ovide, exprime l'opinion commune, et par respect des lois d'Auguste sur l'adultère écarte au commencement de son Art d'aimer toute pensée d'amour avec une femme de condition ingénue :

Este procul vittæ tenues, insigne pudoris,
Quæque tegis medios, instita longa, pedes.
Nos Venerem tutam concessaque furta canemus,
Inque meo nullum carmine crimen erit. (Art d'aim., I, 31-34.)

Mais ce n'est point à ses yeux un adultère que de séduire une affranchie :

.... *Te quoque servari, modo quam vindicta redemit,*
Quis ferat....? (Art d'aimer, III, 615.)

Voici un philosophe, vivant à peine 60 ans après Ovide, qui non-seulement veut qu'on respecte les affranchies, mais qui parait voir un adultère dans les relations avec une esclave, quoiqu'elle ne pût être légalement mariée, n'étant pas une personne. Voyez d'ailleurs à l'article prostitution ce que Dion pense de l'indigne trafic de la pudeur d'un malheureux acheté pour l'infamie.

lorsque Pline cite avec admiration un jeune homme, qui avait échappé malgré sa beauté à tous les discours malins par la sévérité de ses mœurs; lorsqu'Épictète considére comme impur et comme adultère celui qui, en voyant une belle femme, s'écrie: Heureux qui la possède! Heureux son mari! lorsque Sénèque enfin écrit à une mère «que son fils est heureux d'être mort avant d'avoir cédé aux mille tentations qui courent au-devant de la jeunesse, rougissant encore comme une jeune fille, quand il était sollicité par d'autres à pécher, comme s'il eût péché lui-même»: il y a là un sentiment si rare dans l'antiquité, qu'on serait tenté de l'attribuer à des influences étrangères. Mais si je ne me trompe, il est né de ce vieux fonds «de sainteté romaine[1]» que l'on se plaisait à rappeler sans cesse, et de l'horreur que l'excès de la corruption inspirait aux âmes honnêtes: je ne saurais y rien voir de surhumain. Le fait suivant, cité avec admiration par V. Maxime, me paraît même plus fort que tout ce qu'ont dit les philosophes: «Un adolescent d'une beauté incomparable, Spurina, voyant qu'il séduisait par sa grâce merveilleuse les regards de beaucoup de femmes illustres, et se sentant suspect pour cela à leurs parents ou à leurs maris, se mutila le visage et détruisit la beauté de ses traits; il aima mieux que sa laideur fût un témoignage de sa sainteté, que de voir sa beauté l'aiguillon des passions d'autrui.» Quoi qu'il en soit, Épictète et Sénèque recommandent

1. Expression de Quintilien (décl. III). Or, la sainteté romaine ne permettait même pas de regarder la femme d'autrui d'un œil de convoitise. « *Tu alienam matronam aliter quam leges permittunt aspexisti* » (décl. CCXI). C'est ce que Valère Maxime avait déjà dit: « On ne craignait pas alors les regards d'un corrupteur pour la femme d'autrui; mais les deux sexes savaient observer les lois d'une pudeur mutuelle dans leurs regards et dans leur aspect: *Nulli tunc subsessorum alienorum matrimoniorum oculi metuebantur; sed pariter et videre sancte et aspici mutuo pudore custodiebatur.* » (II, 1, §. 5.) Gygès, dans Hérodote, dit aussi qu'il est défendu même de regarder la femme d'autrui : pourquoi s'étonner de trouver ces expressions dans Sénèque ou dans Épictète?

la retenue la plus sévère dans les actions, dans les paroles, dans les regards, dans les pensées. « Soyez purs avec vous-mêmes et avec Dieu, dit Epictète. Ayez surtout l'âme pure : car la première et la suprême pureté est celle de l'âme.» Rien ne s'accorde mieux que ces préceptes austères avec la pudeur que les moralistes prescrivaient aux époux, même dans les plaisirs légitimes: «la dignité du mariage est perdue, dit Plutarque, quand la chambre nuptiale est une école de luxure.» Or le meilleur noviciat de la pureté conjugale, c'est la chasteté de la jeunesse. *

Qui pourrait croire après cela, comme on l'a si souvent répété, que les anciens n'aient pas connu le véritable amour, même en idée ? Épictète et Sénèque n'en parlent point, je l'avoue : c'est qu'ils ne le distinguaient pas de l'amour conjugal. Mais quand nous n'aurions pas Plutarque, est-il si difficile de suppléer à leur silence par les poëtes, par les historiens et même par les rhéteurs ? Ce qui fait le fond de l'amour véritable, c'est la pensée toujours présente de l'objet aimé ; c'est un sentiment de respect qui ressemble à l'adoration; c'est enfin une fidélité à toute épreuve, invincible même à la mort. Or les anciens n'ont certes ignoré aucun de ces caractères de l'amour. « Ce que je veux, fait dire Térence à un amant, c'est que nuit et jour tu m'aimes; c'est que tu me regrettes absent; c'est que tu ne rêves qu'à moi, que tu n'attendes que moi, que tu ne penses qu'à moi, que tu n'espères que moi, que tu sois tout entière avec moi, et que ton âme m'appartienne comme la mienne t'appartient.» Je sais qu'il ne faut pas trop chercher au théâtre et surtout dans la comédie cette adoration respectueuse, dont les modernes s'attribuent l'invention.

* Sén., Des Bienf., II, chap. 18; à Marc., chap. 24, 49. — Arr. Ent. d'Ép., II, chap. 18; III, 21, 22; IV, 11. - Man., art. XXXIII, §. 8, 16. — Stob., Flor., VI, art. 61. — Quint., Inst. or., I, chap. 2, 9; Décl. III. — V. Max., IV, chap. 5, §. 1; VI, chap. 1, §. 1. — Plut., Préc. de Mar. — Juv., Sat. XIV 38-49, 64-69.

Mais cependant on peut l'y trouver : « T'ai-je donc appris, dit un valet dans Plaute, à aimer une belle sans la toucher ? Pauvre science vraiment ! — Mais j'aime aussi les dieux[1] et je les crains; je n'oserais pourtant pas porter la main sur eux.» Et ce sentiment délicat, vous le rencontrez jusque dans l'obscène roman de Pétrone. «Je l'aimais, fait-il dire à un esclave, mais non point charnellement et pour le plaisir. Je cultivais son amitié à cause de sa vertu.» C'est dans le même sentiment que Marcia, dans Lucain, veut mourir femme de Caton, lorsque l'amour ne dit plus rien aux sens de l'un ni de l'autre, et que Marcia peut embrasser son époux, comme elle embrasserait ses enfants. Quant au dévouement, qui vient de l'union des âmes, qui ne l'apercevrait pas dans ces paroles d'un rhéteur ? « Nous espérions être heureux ensemble ; puisque nous le pouvons pas, nous ferons du moins ce que nous pouvons : nous serons malheureux ensemble.» Cet amour dévoué croît et s'anime par les accidents de la vie. « Quoi donc ! dit un père dans Plaute. Souffrirai-je que mes filles restent mariées à des mendiants ? — Oui; qu'un roi plaise à sa reine; moi, mon mendiant me plaît.» Et l'une des plus cuisantes douleurs de l'amour, c'est de penser que celle qui vous aime et que vous aimez rougisse de vos infortunes. « O toi, qui m'es plus chère que moi-même, écrit Ovide à sa femme, j'ai gémi, non parce que mon sort est en butte à la médisance; car je me suis déjà fait à être malheureux courageusement; mais parce que je suis pour toi une cause de honte, quand c'est toi que je voudrais le moins voir rougir de mes malheurs.» Enfin Stace et Lucain reviennent à plusieurs reprises sur cette fidélité inébranlable qui s'attache à un tombeau et qui se complaît dans sa douleur à défaut de l'objet aimé. Je ne veux point dire que les femmes romaines ne connurent point l'amour et son

1. Autre sentiment qu'on refuse aux anciens.

inaltérable dévouement avant les malheurs de l'empire et des derniers jours de la république; mais il est certain qu'on n'en vit jamais de plus mémorables exemples. « J'ai vécu, dit Eponine à Vespasien, j'ai vécu plus heureuse avec mon Sabinus sous la terre et dans les ténèbres, que toi, à la lumière du soleil, avec toute la gloire et toute la splendeur de ton empire. » Thraséas, gendre d'Arria, voulait la détourner de mourir avec Pétus et lui disait entre autres choses: « Mais s'il me fallait périr, voudriez-vous donc que votre fille mourût avec moi? — Oui, répondit-elle, si elle avait vécu avec toi dans une union aussi longue et aussi intime que moi avec Pétus. » Je ne connais rien de plus simple et de plus sublime que cette parole. Je ne citerai plus qu'un mot, emprunté à Properce, parce qu'il prouve que, si l'on n'imposait pas au mari une fidélité immortelle, comme celle dont l'amour a fait vœu de tout temps, les femmes se croyaient au moins en droit de l'espérer au nom de leurs enfants. « Je meurs, dit une mère, et je te recommande nos enfants, ces gages communs de notre amour: ce soin me survivra et fera encore palpiter ma cendre. Je t'en prie, remplis avec eux les fonctions et les devoirs d'une mère[1]. »

Je me garderai bien de donner ces sentiments pour des sentiments nouveaux, comme font ceux qui savent et qui peuvent vous dire précisément à quelle date a commencé ce qu'il y a d'éternel dans le cœur de l'homme. Ce qui est inné ne fait point son apparition à tel jour, à telle heure; il peut seulement changer et se développer. Or, il y a naturellement dans l'amour une forte dose d'imagination qui transfigure les objets, et qui, en rendant la passion plus vive, plus profonde et plus absorbante, la rend en même temps plus discrète et plus délicate dans ses manifestations. C'est une sorte de possession ou de délire comme l'enthousiasme.

1. Sentiment et expression qu'on peut voir déjà dans l'Alceste d'Euripide.

L'amant, hardi et timide tout ensemble, puisqu'il est capable de tout braver et que cependant il tremble devant l'objet aimé, n'éprouve pas seulement cet embarras de pudeur naïve qui révèle, en l'étouffant, un désir involontaire et secret; il ressent encore une espèce de crainte religieuse, semblable à celle qui vous saisirait en présence d'un être supérieur ou d'un Dieu. C'est ce fonds d'imagination qui sans cesse se transforme selon le tour d'esprit et le degré de culture des individus ou des peuples, et qui varie nécessairement avec les idées qu'on se fait de Dieu, de l'âme, de la vertu et du bonheur. Ne cherchez pas en général dans les Romains le mysticisme de l'amour: vous n'y trouveriez que l'enthousiasme de la vertu. Il y a sans doute une sorte de culte et le sentiment religieux de l'immortalité dans le souvenir pieux d'Antonia pour Drusus, de Pauline pour Sénèque, de Polla pour Lucain[1], de Fannia pour Thraséas, et dans le deuil aussi héroïque qu'inviolable de toutes ces dames romaines dont le cœur, comme celui de leurs maris, s'exaltait sous les coups de la tyrannie. Mais tous ces exemples historiques ne sont que des exemples de vertu conjugale, où l'on sent plus les inspirations du devoir et de la conscience, que les ardents et tendres transports de l'imagination. Quant à la poésie, elle ne connaît presque que deux choses, ou les fureurs tragiques de la passion, ou les folies et les ivresses du plaisir. Ce n'est que dans les philosophes, ces ennemis jurés de l'imagination, que commence à se développer ce qu'il y a de

1. Apparais, ô Lucain, tout brillant de lumière, à ta Polla qui t'invoque. Elle ne t'honore point par des fêtes trompeuses comme une fausse divinité; c'est toi-même qu'elle adore; c'est avec toi qu'elle se plaît à fréquenter, toi qui es profondément gravé dans son cœur; et ton visage, reproduit en or, lui fournit de vaines consolations, image sacrée pourtant qui brille au-dessus de sa couche et qui veille sur son sommeil. O mort, éloigne-toi. Cet anniversaire (l'anniversaire de la mort de Lucain) est le jour de ta vraie naissance, ô poëte. Plus de deuil amer et cruel! Que de douces larmes coulent sur les joues de Polla. et que sa douleur solennelle et sacrée adore maintenant tout ce qu'elle a pleuré. (St. Sylv., II, 7, v. 124.)

chimérique et de raffiné, mais aussi d'idéal et de plus qu'humain dans l'amour. Encore faut-il soigneusement distinguer. On peut dire, quoiqu'il ne nous reste aucun des nombreux ouvrages des Stoïciens sur l'amour, qu'ils n'ont dû le considérer que comme une passion furieuse qu'il faut surmonter à tout prix, ou comme un de ces sentiments fermes, calmes et sereins, que le sage peut recevoir dans son cœur, parce qu'ils sont à la fois une récompense et une forme de la vertu. C'est l'amour d'Éponine ou d'Arria; c'est le sentiment du devoir poussé jusqu'à l'héroïsme. Platon, voilà dans l'antiquité le docteur de l'amour mystique; et parmi les écrivains qui nous restent, Plutarque, cette âme de bon homme et cet esprit de rhéteur, est le seul qui ait entrevu, quoique de bien loin, ce que Platon appelle les mystères des amants ou des bienheureux. Pour lui, l'amour n'est pas le transport bestial d'un corps vers un corps, mais une émotion céleste, un saisissement et un ravissement divin, un irrésistible enthousiasme, un délire saint et sanctifiant, envoyé par Dieu même pour s'emparer du cœur de l'homme, dont il chasse tous les sentiments mortels et qu'il remplit de sa propre vertu. L'âme, qui a contemplé dans un autre monde la Beauté intelligible ou qui est faite essentiellement pour contempler et admirer le Beau, se sent échauffer tout à coup par la vue d'un bel objet, où se reflète, comme dans un miroir, quelque chose de ses célestes visions. Il sort de son fond le plus intime comme une lumière qui, en l'éclairant sur les choses belles, tourne tous ses regards de ce côté et ne lui permet pas de voir autre chose. Alors un tel changement se produit dans tout l'intérieur de l'homme, qu'on voit souvent des débauchés et des courtisanes, aussitôt que leur cœur est touché par l'amour, perdre leur audace effrontée et toute la licence de leurs désirs, et prenant un geste posé, une contenance rassise et

timide, une honnête honte, se soumettre avec une muette et respectueuse adoration au seul objet qui les captive. « Les hommes se trompent étrangement dit Plutarque : voient-ils quelque feu du ciel se poser la nuit sur une maison? Ils s'étonnent et se récrient comme si c'était une chose divine; et lorsqu'ils voient une âme, qui paraissait petite, basse et vile, se remplir incontinent de courage, de franchise, de passion pour l'honneur, de grâce et de libéralité, ils ne sentent pas qu'ils devraient se dire comme Télémaque dans Homère: certes, un Dieu habite là-dedans. » L'amour n'habite point les cœurs corrompus, ou bien il les transforme et les régénère en les purifiant. On devient beau en aimant les choses vraiment belles, et la beauté n'est que la fleur de la vertu. Lors donc que deux âmes honnêtes sont attirées l'une vers l'autre par une force secrète et invincible, elles se fondent en une seule sous les feux de l'amour. En effet l'âme de l'amant n'habite-t-elle pas, pour ainsi dire, dans l'âme de celui qu'il aime? Ou bien ne conserve-t-elle pas profondément les images des perfections de l'objet aimé, images qui se meuvent, qui parlent, qui vivent, et qui la façonnent insensiblement sur le modèle qu'elle admire? Voilà, selon Plutarque, le principe et les effets du véritable amour. Mais Plutarque ne veut pas seulement répéter Platon, en affaiblissant la poésie du Phèdre et la sublimité du Banquet. Il s'efforce de prouver que ces sentiments n'ont toute leur force et leur pureté que dans l'union de l'homme et de la femme, parce que cette union est seule naturelle et légitime. Admettant, ce qu'avaient avancé Socrate et Platon, ce qu'avaient vivement et obstinément soutenu les Cyniques et les Stoïciens, que la vertu est également accessible aux deux sexes, il s'étonne et se scandalise qu'on prétende chasser l'amour du mariage. Quoi donc! veut-on faire du mariage une société sans amour, privée de toute amitié inspirée et gouvernée

divinement, lorsqu'on a tant de peine à la maintenir avec tous les jougs, toutes les brides et tous les mors de la crainte et de la honte, s'il y manque la grâce et l'affection cordiale? Toute génération viendrait à se perdre et à s'éteindre si l'amour, qui est un désir divinement inspiré, abandonnait la matière, et que la matière cessât de désirer et de rechercher ce principe de la fécondité. La génération seule de l'homme pourrait-elle donc se passer de cette divine assistance? Le mariage n'est-il pas la plus digne et la plus sainte union qui puisse exister? Et faudra-t-il que l'amour naturel qui porte l'homme et la femme l'un vers l'autre, le cède à cet autre amour qui est venu bien après lui, qui est contre nature et qui cache trop souvent les plus infâmes turpitudes sous le voile spécieux de la vertu? Serait-ce donc, comme le prétendent les partisans de l'amour des jeunes garçons, que la femme est dépourvue de toute véritable grâce et incapable de toute vertu? Mais la nature a donné à la femme non-seulement l'attrait des yeux, la beauté du visage, la douceur de la parole, les grâces insinuantes et persuasives, une sensibilité plus vive, plus caressante et plus affectueuse que celle de l'homme : elle l'a rendue encore capable de toutes les vertus. Qu'est-il besoin de parler de sa tempérance, de sa loyauté, de sa foi à toute épreuve, de sa justice et de sa prudence? Est-il si rare de voir briller en elle les vertus dont l'homme s'enorgueillit le plus, la force, la constance et la magnanimité.?[1] Il est donc absurde de soutenir que la

1. Outre l'exemple d'Éponine, Plutarque en cite un autre qui appartient encore à une femme de notre race. Cet exemple est remarquable par une forte teinte de sentiment religieux, qui manque au dévouement d'Éponine. « La Gallo-Grecque Camma, femme de Sinnatus, inspira de l'amour à Synorix, le plus puissant des Galates. Celui-ci, voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'elle, ni par persuasion ni par violence, tant que le mari vivrait, le fit assassiner. Camma, pour mettre sa vertu à l'abri et pour consoler sa douleur, se réfugia dans le temple de Diane, et s'attacha au service de la déesse, selon la coutume du pays. Elle se tenait presque

femme est indigne d'aimer et d'être aimée? L'amour de l'homme et de la femme est le seul, d'où le *mien* et le *tien* disparaissent; le seul qui produise vraiment cette union complète et universelle, but et perfection de l'amitié. L'amour idéal qui, par une prodigieuse déviation, s'était égaré hors des voies de la nature, commençait donc à rentrer dans la vérité et à se réconcilier avec la femme, au moment même où les relations conjugales étaient envisagées avec plus d'austérité et de justice, où la pureté acquérait plus de prix par le contraste hideux de la corruption, mais où surtout le Stoïcisme, qui était toujours la philosophie régnante, renonçant à la discussion pour la foi et remplaçant la sécheresse de la logique par le sentiment et par l'imagination, se rapprochait de plus en plus, dans Épictète et dans Marc-Aurèle, d'un ascétisme ardent et d'une mystique spiritualité.*

Il faut le dire, l'humanité prenait aux approches du christianisme une conscience plus vive et plus pleine d'elle-même; et

toujours dans le temple, sans vouloir écouter ceux qui demandaient sa main, quoiqu'ils fussent nombreux et de la meilleure noblesse. Mais Synorix ayant pris l'audace de lui faire parler, elle ne parut pas repousser sa poursuite; elle ne se plaignit point du passé, comme s'il n'avait fait le crime qu'il avait commis, que par excès d'amour et de passion, et non par méchanceté. Synorix vint à la fin au temple et proposa à Camma de l'épouser. Elle parut consentir, lui présenta la main, le fit approcher de l'autel, où elle fit une offrande à Diane en répandant un peu d'un breuvage de vin et de miel empoisonné qu'elle avait mis dans une coupe; puis, après en avoir bu la moitié, elle présenta le reste au Galate. Quand elle vit qu'il avait vidé la coupe, elle poussa un profond soupir, et dit : « mon époux bien-aimé, j'ai vécu depuis ta mort dans la douleur et le regret; mais maintenant accueille-moi joyeusement, puisque j'ai eu le bonheur de venger ton meurtre sur ce scélérat : je me réjouis d'avoir été ta compagne en la vie, et celle de ton assassin en la mort. » Camma survécut à Synorix un jour et une nuit, et mourut avec la plus grande constance et avec joie. (Amour, chap. 31.)

* Sén. le Rh., p. 131. — Plin., Lett., liv. III, 16; VI, 24; VIII, 5. — Plaut., Stich., v. 131. — Tér., Eun., act. I, sc. 2. — Prop. IV, El. II, v. 73. Ov., Tr. V, El. 11, v. 3; 14, v. 2, 25. — Stob., Fl. XII, 193, 344. — V. Max. IV, chap. 6, §. 3. — Plut., Am., chap. 3, 4, 6, 11, 12, 14, 15, 16, 20, 23, 24, 25, 28, 29, 32, 33.

pendant les trois premiers siècles de notre ère toutes les idées, tous les sentiments qui font la moralité de l'homme, se développèrent parallèlement et avec une force remarquable dans l'Église naissante et dans le paganisme expirant. Les anciens, quoiqu'on ait pu en dire, arrivèrent, par le seul effort de la raison, à connaître les vrais éléments du droit et de la société comme de la morale. On a vu combien l'égalité et la justice faisaient de progrès aussi bien dans les faits que dans les doctrines. On verra bientôt, combien les idées de tolérance et de charité devinrent actives et universelles. Nous attachant pour le moment à un ordre d'idées qu'on a trop négligées, nous insistons sur la famille et sur les relations essentielles qui la consituent, et, après avoir consulté non pas tel philosophe, tel historien ou tel satirique, mais la littérature tout entière de cette époque, nous nous croyons fondé à dire, non-seulement que les païens s'étaient fait des idées justes sur les droits et les devoirs du père, de la mère et des enfants, sur la pureté de la femme et sur celle de l'homme, mais encore qu'ils connurent tous les sentiments les plus profonds et les plus délicats du cœur humain : « Sentiments, dit Valère-Maxime, d'autant plus forts, qu'ils sont plus honnêtes et plus purs, et qui vont jusqu'à préférer l'union dans la mort à la séparation dans la vie. » Il est constant que ces idées, nées de la gravité romaine et de la philosophie grecque, passèrent en partie dans le droit romain. Mais ce qu'on ne dit pas et ce qu'il faut dire, c'est qu'elles ne furent pas plus inefficaces dans la corruption générale, que les idées de grandeur et de fermeté stoïque dans l'abaissement des caractères. La scène, où Lucien qui n'aimait pas les philosophes, surtout les philosophes sévères, nous représente un Stoïcien disputant et arrachant un jeune homme aux séductions d'une courtisane, a dû se renouveler souvent, et le même satirique est forcé d'avouer que

l'habit de philosophe a sauvé plus d'une fois ceux qui le portaient, du vice et des passions. Car s'il y avait des misérables dont toute la vertu consistait dans un pédantesque babil et dans une barbe touffue, il se rencontrait aussi des Musonius qui vivaient comme ils parlaient, et qui poursuivaient si vivement et avec tant de pénétration le vice et les faiblesses dans le cœur de leurs disciples, « que chacun croyait qu'on l'avait accusé auprès du maître. » Par une cause facile à expliquer, presque toutes les femmes dont l'histoire nous a conservé la vertu et l'héroïque fidélité appartiennent à des familles stoïciennes. Qu'est-il besoin de citer la mère et la femme de Sénèque, la fille de Crémutius Cordus, la jeune épouse de Lucain, qui se fit de son deuil un culte et une religion, mais surtout cette triple génération de vertus, Arria, sa fille et sa petite-fille? Je voudrais pouvoir ranger dans ce nombre l'épouse et la mère de Vitellius, femmes de mœurs antiques, dont l'une sut éviter l'orgueil et la cruauté du pouvoir, et dont l'autre, insensible aux séductions de la fortune, ne gagna à l'élévation de son fils qu'une bonne réputation et un deuil éternel. Mais si l'on ne peut dire avec certitude qu'elles appartenaient à l'une de ces maisons qui s'attachaient au Stoïcisme comme à une religion, elles avaient sans doute reçu cette instruction philosophique et morale qui, pour les femmes aussi bien que pour les hommes, faisait alors partie de toute bonne éducation. Il se produisit d'ailleurs sous Vespasien un changement dans les mœurs des hautes classes, signalé par Tacite, et qu'on a l'habitude, je ne sais pourquoi, de passer sous silence. Les provinciaux, dont Vespasien avait rempli le sénat et l'ordre équestre, apportèrent dans Rome leur frugalité et leur pureté antiques. Or, si l'on y fait attention, ce changement dans les mœurs s'accorde avec l'influence toujours croissante du Stoïcisme, qui donna enfin à l'empire l'âge d'or des Antonins, et à la jurisprudence le

siècle classique des Gaïus, des Paul et des Ulpien. Des hommes d'une fortune médiocre et, par conséquent, moins déréglés et plus accessibles à la philosophie, remplacent dans la société ces grandes familles si riches et si corrompues, et dans le gouvernement cette race avide et immorale des délateurs, qui avaient succédé aux concussionnaires de la république. Si Tacite nous manque, on peut voir par les lettres de Pline, par quelque vers de Martial, par tout ce qui touche au mariage et à la pudeur dans le droit romain, que les mœurs publiques, que la tyrannie sombre et chagrine de Domitien voulait ramener violemment à la pureté [1], y revinrent d'elles-mêmes sous les règnes plus doux de Nerva, de Trajan et des Antonins. Et ce qui prouve que ces débordements inouïs qui nous étonnent sous les premiers empereurs, n'étaient pas universels et avaient pour cause principale non l'extinction de la conscience, mais les tentations, les dégoûts et les fantaisies monstrueuses qui naissent de la trop grande richesse, c'est que les écrivains opposent sans cesse les mœurs des provinces à celles de Rome, les mœurs du peuple et des pauvres, parmi lesquels se rangeaient les philosophes et les hommes de lettres, à celles des riches et des grands. « Non, s'écriait Juvénal, les peuples que nous avons vaincus, ne font pas ce qui se fait dans la ville du peuple victorieux. Il faut que l'Arménien Zalatés soit venu comme otage à Rome, pour que son peuple apprenne ce que c'est qu'un homme devenu femme. » Juvénal savait bien faire lui-même dans Rome des distinctions que nos historiens oublient. «L'adultère est une infamie, dit-il, pour gens de médiocre condition; mais qu'un grand le commette, c'est une galanterie élégante et de bon ton. » Voyez avec quelle force la conscience du peuple

1. En faisant appliquer sévèrement les lois d'Auguste contre les adultères et la loi Scantinia contre les impurs et les infâmes. (Juv., Sat., II, v. 29-33, 43.)

proteste dans Lucien contre la corruption des riches. Le satirique introduit de grand matin un pauvre dans le palais d'un riche qui lui faisait envie : « Tiens, vois cet infâme vieillard couché près de son valet. — Ah! cela est abominable. Sortons. Que vois-je? Sa femme s'abandonne à son cuisinier. — Eh bien! Voudrais-tu à présent être l'héritier d'Eucratès? — Les dieux m'en préservent! Périssons plutôt de faim et de misère, avant que de commettre et que d'éprouver de telles horreurs. Je suis plus heureux avec quatre oboles, que ces gens-là avec toutes leurs richesses et leurs vices! » *

Il y a plus : un philosophe de cette époque, un de ces pauvres éclairés qui poursuivaient à outrance les vices des grands et des riches, Dion Chrysostome, s'éleva fortement au nom de l'humanité contre le scandale et le danger de la prostitution. Chrysippe en avait déjà montré l'origine et les progrès qui accusaient le progrès de l'immoralité publique; les poëtes comiques abondent en malédictions contre le prostitueur qu'il faudrait chasser des villes comme le fléau de la jeunesse, en injures contre ces femmes qui trafiquaient du corps de leurs filles ou de celles qu'elles appelaient de ce nom, en plaintes sur le sort des infortunées qui, livrées en pâture à la lubricité du premier achetant, ne devaient pas même se souvenir qu'elles eussent un cœur capable d'aimer. « L'esclave qui fait paître les troupeaux, dit une de ces malheureuses dans Plaute, a du moins un agneau qu'il chérit entre tous, et nous, il ne nous est permis d'aimer personne ni d'écouter notre cœur. » Mais Dion est le premier (que nous sachions) qui ait attaqué la prostitution en elle-même et comme institution autorisée par les lois. Nous traduirons simplement ce morceau, en supprimant les longueurs : «Il n'est pas besoin de parler longuement du prostitueur et de son métier,

* Arr. Ent. d'Ép., III, ch. 23. — Juv., Sat., II, 162, 167; XI, 174. — Lucien, Dial. des courtisanes, X; le Coq.

comme s'il y avait quelque doute sur le jugement qu'on en doit porter. Mais il faut affirmer et proclamer absolument qu'un tel trafic n'est permis à personne. Ni pauvre ni riche n'a droit de toucher le prix du déshonneur et de la débauche: c'est un gain également condamnable en tout homme. De là naissent des commerces odieux et sans amour. On rassemble, comme de vils corps, des femmes et des enfants prisonniers ou qu'on s'est procurés de toute autre manière à prix d'argent, afin de les jeter en proie à l'infamie, dans d'ignobles maisons placées dans les places publiques ou sur le passage des magistrats, près des tribunaux et des temples, au milieu même des lieux les plus sacrés. Autrefois les Grecs étaient rarement exposés à cette horrible servitude : un grand nombre en sont victimes aujourd'hui. Mais il n'est permis de réduire à cette honteuse nécessité ni Grecs ni barbares.... Les maîtres des haras accouplent sans violence la bête à la bête qui ne sait pas rougir; mais des hommes furieux de luxure asservissent violemment à leur brutalité des hommes qui ne consentent point à cet outrage et qui meurent de confusion, non pour une œuvre de génération, mais pour une œuvre de stérilité et de néant, sans respect et sans crainte des hommes ni des dieux.... Non, il n'est point permis de tolérer ni d'autoriser par les lois un pareil trafic, ni dans les États parfaitement constitués, ni dans les États qui sont au second, au troisième, au quatrième rang dans l'ordre de perfection, ni dans un État quelconque, du moment qu'on peut le prévenir et l'arrêter à sa naissance. Mais lors même que l'État est travaillé de vieilles habitudes mauvaises et de maladies invétérées, on ne doit point les laisser impunies et sans remède, parce que les habitudes scandaleuses s'étendent sans cesse et gagnent tout le corps de la société comme un ulcère dévorant. Nulle mollesse, nulle négligence, nulle facilité coupable à supporter de tels

abus sur des personnes méprisées et esclaves! Je pourrais me contenter de dire que les esclaves sont des hommes; que tout homme, par cela seul qu'il est homme, est également respectable, a les mêmes titres à l'honneur par la grâce du Dieu qui l'a fait, et qu'il porte en lui les mêmes marques distinctives et les mêmes droits à être respecté, parce qu'il a le sens et la notion du bien et du mal, du beau et du laid.... Mais ne faut-il pas penser aussi que la passion et l'audace, accrues par l'habitude, ne connaissent plus de bornes et qu'elles s'attaquent à tout le monde. » Dion connaît les raisonnements des politiques et ne veut point les laisser sans réponse. On dit que la prostitution est une nécessité et que, s'il n'y avait pas des sentines ouvertes à la débauche, elle forcerait les portes des maisons honnêtes et se répandrait dans le sanctuaire des familles. « Mais un homme qui n'y voit point finesse, un pauvre paysan grossier comme moi, reprend Dion, ne pourrait-il pas répondre à nos législateurs : Lasse de plaisirs faciles et que tout le monde peut acheter à vil prix, irritée par ses propres dégoûts, la luxure, quand elle a tourné en habitude, épargnera-t-elle les femmes honnêtes et les enfants bien nés? Se contentera-t-elle même de plaisirs illégitimes, mais naturels? Et ne se fera-t-elle pas une gloire de violer la dignité du sexe viril et de souiller ceux qui bientôt auront les magistratures publiques, les judicatures, les commandements des armées? » Si nous en croyons Juvénal, Sénèque, les déclamateurs et même les historiens, le vice en était, en effet, venu à ce degré de raffinement, dans son mépris et son dégoût de la nature, dans son impuissance à satisfaire des caprices infinis et toujours irrités.*

Ce qui multipliait la prostitution, c'était l'esclavage; ce qui

* Dion, l'Eubéenne. — Plaut., Asin., v. 485-423. — Tér., Phor., act. I, sc. 2.

la rendait encore plus horrible pour ses victimes, c'est qu'elle était forcée : elle faisait partie des affronts et des misères de la servitude. Le maître élevait pour sa lubricité ou pour celle d'autrui, ses jeunes esclaves des deux sexes, qui avaient quelque beauté; on développait leurs talents, on cultivait leurs grâces; on avait même soin d'entretenir en eux par l'éducation l'étincelle céleste de l'âme, pour rallumer ses passions et ses sens éteints, ou pour donner plus de prix à cet objet de commerce. Il n'y a point de raffinement que n'inventât la luxure aux abois. Si cet enfant devenait un homme, il perdrait le poli de sa peau et le timbre gracieux de sa voix: prolongeons son enfance factice en le dégradant de son sexe. Le mot si profond et si cruel du Néron de Racine

«*J'aimais jusqu'à ces pleurs que je faisais couler*»

est d'un libertin de Rome. «Si je te bats quelquefois, dit Martial à un esclave, c'est pour avoir le plaisir de prendre sur un visage tout en larmes les baisers que tu me refuses.» Voilà les fruits de l'esclavage uni à la corruption. Lorsque le respect de soi-même n'était pas assez fort pour réprimer les tentations de tous les jours, toute maison riche, avec ses troupeaux d'esclaves, était ou pouvait devenir une maison de débauche, où le père, la mère et les fils satisfaisaient à l'envi leurs coupables désirs. L'orgueil de la maîtresse s'abaissait quelquefois jusqu'à ses esclaves, parce qu'elle n'avait pas, comme celles de l'Amérique d'aujourd'hui, à redouter les trahisons de la couleur et de la peau. Ou bien elle les prenait tels que la nature les a créés, ou bien elle les faisait mutiler à son usage et en temps opportun, pour avoir tous les plaisirs de l'amour sans en craindre les incommodités. C'était répondre dignement aux infamies de son époux, qui élevait paternellement de jeunes enfants, nés dans sa maison, pour abuser de leur pudeur. La loi pu-

nissait l'esclave auquel une matrone s'était livrée. «Mais ce n'est pas le serviteur, s'écriait Pétrone, qui devrait être exposé dans le cirque aux coups d'un taureau furieux; c'est l'infâme, à laquelle il n'a fait qu'obéir, peut-être malgré lui.» Supposez que ni le maître ni la maîtresse n'outrageassent la nature, et que la femme se tînt dans les limites d'une sévère pudeur, il y avait d'autres abus criants qui résultaient de la servitude. Furieuse des amours ancillaires de son mari, la femme se vengait de ses infidélités sur les malheureuses dont il abusait; et souvent la plus chaste se montrait la plus féroce. «Que de fois, dit Properce, la maîtresse a arraché les cheveux de sa malheureuse esclave et a porté la main sur son tendre visage! Que de fois elle l'a chargée de tâches injustes et trop lourdes, et l'a fait coucher sur la dure! Souvent elle l'a jetée dans les ténèbres d'un cachot immonde et a refusé du pain à sa faim, de l'eau à sa soif.» Et le maître aussi coupable envers son esclave qu'envers sa femme, le souffrait! Qu'avait fait cependant cette infortunée[1], fatiguée des obsessions de son maître, trompée par ses promesses ou forcée par ses mauvais traitements, corrompue peut-être avant de savoir ce que c'est que la corruption? «Ce qui était infamie chez les personnes libres, n'était-il pas complaisance chez les affranchis, et nécessité chez l'esclave?» Tant de désordres ne passaient point sans obstacle; les honnêtes gens protestèrent; les empereurs imaginèrent des peines contre les femmes souillées par l'amour d'un esclave; Domitien défendit la mutilation et fit revivre la loi Scantinia contre les impurs; les Antonins essayèrent de protéger la pudeur de ceux à qui la loi ne reconnaissait ni droits ni vertu; mais rien n'arrêta la corruption et l'inhumanité, parce que ce sont

1. Ce que dit Plutarque devait être bien rare : « Nous connaissons des esclaves et des servantes qui fuient la cohabitation de leurs propres maîtres. » (De l'amour, ch. 30.) Comment une esclave pouvait-elle résister?

vices inhérents à l'institution de la servitude. Dion, qui n'attaquait pas moins l'esclavage que la prostitution, avait raison : il fallait abolir ou transformer l'esclavage, si l'on voulait rétablir quelque sainteté dans les mœurs. *

Ainsi, émancipation des vaincus par l'égalité du droit; émancipation des affranchis vis-à-vis de leurs patrons et des hommes de race ingénue ; émancipation de l'homme vis-à-vis de son semblable; émancipation du fils et de la femme dans la famille; émancipation de la misère vendue au libertinage : tels sont les progrès ou accomplis, ou prévus par les deux premiers siècles de l'empire. C'était la justice universelle, qui non-seulement était débitée comme une belle théorie, mais qui, travaillant impérieusement les esprits, tendait à se faire jour dans la réalité.

Le Stoïcisme ne s'arrêtait point là : à la théorie de la justice universelle ou de l'égalité des hommes et de l'unité de notre espèce, il ajoutait celle de l'universelle charité. Je ne dirai pas que les Stoïciens de l'empire aient innové sur ce point, ni qu'ils aient introduit dans la doctrine des idées nouvelles ou même simplement de ces développements originaux qui transforment une philosophie à force de l'étendre. Je ne le crois pas, et je n'ai rien trouvé dans Sénèque ou dans Épictète, soit pour les principes, soit pour les conséquences, que je n'aie déjà signalé dans le Stoïcisme primitif. Mais il est permis de penser que les idées prirent un caractère plus pratique; que les théories firent place aux préceptes et aux règles de conduite; qu'en se dégageant de l'appareil logique et sévère de la discussion pour revêtir la forme plus sensible de l'éloquence[1], la morale devint plus

* Sén. le ph., Lett., CXXII. — Plaut., Cist., 65, 120; Cur., 183; Asin., 517. — Tér., Phor., I, sc. 2. — Mart. V, Ép. 46; VI, 39; VII, 67. — Prop., El. III, 15, v. 13. — Juv., Sat., II, 57; VI, 366, 594, IX, 45.

1. Si je ne me trompe, ce n'était même pas chose nouvelle dans le Stoïcisme, et je n'en voudrais pour preuve que l'hymne de Cléanthe. (Voyez t. I, p 350.)

populaire et plus efficace; et qu'enfin à force de battre les oreilles, dans les écoles des philosophes, dans les basiliques des déclamateurs, dans les bibliothèques où se tenaient les séances littéraires, dans les gymnases où paradaient les sophistes, et jusque sur les places publiques des grandes villes, où les Cyniques débitaient les plus belles maximes au milieu de leurs invectives grossières, mais souvent saisissantes[1], elle finit par ébranler les esprits et par s'en saisir universellement. Et qu'on veuille bien le remarquer, elle n'y est pas à l'état d'effort et de raisonnement, comme une vérité qui se cherche et qui n'est point sûre d'elle-même; elle n'y flotte pas non plus à la surface, comme ces idées d'emprunt qui viennent on ne sait d'où et que l'on caresse de temps en temps avec une vaine curiosité, mais qui ne sont toujours que des étrangères ou que des nouveautés de passage; mais elle domine et tient les intelligences de cette possession pleine, ferme, constante, insensible et incontestée, qui caractérise l'empire invétéré de l'habitude: Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle et Plutarque ne pouvaient plus penser ni parler autrement qu'ils ne font, parce que les idées philanthropiques du Stoïcisme sont devenues une partie intégrante et

Mais j'ai d'autres raisons de le croire. Ariston de Chio, qui appartient certainement au Stoïcisme, était renommé pour son éloquence. Marc-Aurèle nous apprend dans une lettre à Fronton l'effet qu'elle produisit sur lui. « Je viens de lire les livres d'Ariston; ils me traitent bien et mal : bien, en m'apprenant ce qui peut m'améliorer; mal, en me faisant voir combien mon âme est éloignée de la perfection. Combien de fois, à cette lecture, ton élève a-t-il rougi de lui-même! s'est-il fâché contre lui-même ! J'ai vingt-cinq ans, et mon âme ne s'est pas encore imbue des bonnes opinions, des doctrines qui purifient. » Cette lettre où l'on sent encore l'écolier du rhéteur, mais la seule peut-être de tout le recueil, où perce déjà l'âme de Marc-Aurèle, nous montre qu'Ariston devait procéder à la manière de Sénèque et d'Épictète. Les Stoïciens d'ailleurs, comme on le voit dans Sénèque, cultivaient beaucoup le genre *protreptique* ou de l'exhortation : ce qu'il y a de nouveau dans les philosophes de l'Empire, c'est que ce genre devient tout le Stoïcisme ou toute la philosophie.

1. Attale, Démonax, Démétrius devaient être des hommes fort remarquables.

essentielle de leur nature, ou pour me servir d'une expression de Marc-Aurèle, parce qu'elles sont désormais pour tous les esprits l'air[1] qu'ils sont habitués à respirer et qui les nourrit.

Selon la doctrine constante du Portique, on ne peut méconnaître que l'auteur des choses ne nous ait faits les uns pour les autres et qu'il n'ait mis dans nos cœurs l'instinct de l'humanité. Ce principe avait passé des discussions des philosophes dans les déclamations des rhéteurs, dans les vers des poëtes, dans l'esprit de tous les écrivains. « Y a-t-il un sentiment meilleur que la compassion, dit Quintilien, un sentiment qui ait plus son origine dans les principes vénérables et sacrés de la nature? Dieu, l'auteur des choses mortelles, veut que nous nous secourions mutuellement et, qu'en nous aidant les uns les autres nous nous assurions contre les accidents de la fortune. Ce n'est pas encore de l'amour et de la charité: c'est une crainte prévoyante et, j'oserai dire, religieuse des malheurs qui peuvent nous arriver. Dans l'indigence et dans la faim d'autrui, c'est de lui-même que chacun de nous a pitié....... Secourir les malheureux, c'est bien mériter des choses humaines... Eh quoi! si j'avais donné du pain à un étranger et à un inconnu, à cause de cette fraternité universelle, qui unit tous les mortels sous le Père commun de la nature, ne serait-ce pas une bonne action d'avoir sauvé une âme qui allait périr, pris en pitié les choses humaines, et jeté comme une offrande propitiatoire à la fortune, en adorant la divinité dans la pensée de notre sort commun.... L'humanité a été dans tous les temps et chez tous les peuples le mystère le plus grand et

1. Ne te borne pas à respirer l'air qui nous environne, mais commence aussi à ne plus avoir d'autres pensées que celles que nous inspire l'intelligence qui nous porte dans son sein. Car cette souveraine intelligence, répandue partout, et qui se communique à tout homme qui sait l'attirer, est pour lui ce que l'air ne cesse d'être pour tout ce qui a la faculté de respirer. (Marc-Aur., ch. III, art. I)

le plus sacré.» C'est ce que Juvénal exprime d'une manière encore plus vive et plus touchante: « La nature avoue qu'elle donne aux hommes des cœurs sensibles, en nous donnant les larmes: c'est la meilleure partie de notre conscience. Elle nous fait pleurer sur les malheurs d'un ami affligé, sur le triste extérieur d'un accusé, sur les dangers d'un pupille qui poursuit les fraudes de son tuteur. C'est par son ordre que nous gémissons en rencontrant le cercueil d'une vierge enlevée à la fleur de l'âge, en voyant un petit enfant renfermé sous la terre de la tombe.. Quel est l'homme de bien, l'homme religieux, qui regarde les maux d'autrui comme s'ils lui étaient étrangers? Voilà ce qui nous sépare du troupeau des bêtes sans parole; aussi nous possédons une nature sainte et nous sommes seuls capables des choses divines, ayant reçu du ciel la conscience dont sont privées les brutes penchées vers la terre. A l'origine du monde, l'auteur commun de tous les êtres, n'a donné aux animaux que la vie, tandis qu'il nous a donné une âme raisonnable, pour que l'affection mutuelle nous enseignât à demander et à donner aux autres assistance et secours.» Nous voilà bien loin, à ce qu'il semble, de Chrysippe et de Zénon: nous sommes au contraire en plein Stoïcisme. Je ne cesserai de répéter avec Sénèque et Montesquieu, qu'il n'y eut jamais de doctrine, qui fût sous la plus rigide austérité plus bienveillante et plus humaine. Elle proscrivait, je le sais, les faiblesses et les vaines convulsions de la pitié; mais jamais un Stoïcien n'a contesté que ces mouvements sensibles, qui nous font souffrir des maux d'autrui et qui nous portent à les soulager, ne fussent bons et naturels: jamais il ne fut défendu de suivre raisonnablement ces premiers mouvements de notre nature, et de pratiquer les actes et même toutes les délicatesses de la compassion et de l'humanité*.

* Quint., Décl. V, IX, XII, CCLX. — Sén. le rh., p. 79, 291. — Juv., Sat., XV, 131-150.

Si nous savions mépriser les faux biens, disait le Stoïcisme, nous ne serions plus continuellement aux prises les uns avec les autres, et l'aversion, le mépris injuste, la médisance, la calomnie, la colère, la haine, la vengeance ne trouveraient plus de place en nos cœurs. Les biens que nous convoitons, étant petits et misérables, ne sauraient être acquis par l'un qu'au détriment de l'autre. Mais les vrais biens peuvent en même temps appartenir à chacun et à tous, et plus nous les partageons avec un grand nombre de nos semblables, plus nous les possédons pleinement et avec sécurité. Dès lors peut se développer sans obstacle notre vraie nature, qui est la sociabilité; et l'on voit paraître, au lieu des passions féroces qui nous divisent, la tolérance, l'indulgence et l'amour, qui nous concilient les uns avec les autres et qui nous unissent.

Puisque nous sommes nés pour la société, il ne faut donc pas être toujours prêts ou à mal juger des hommes à la moindre apparence de faute, ou à nous emporter contre eux au premier soupçon de tort et d'injure. « Car tous les êtres pensants, dit Marc-Aurèle, ont été faits les uns pour les autres, et la patience fait partie de la justice qu'ils se doivent réciproquement. Quant à ceux qui gouvernent leurs semblables avec orgueil et tyrannie, et qui traitent leurs inférieurs de haut en bas, que sont-ils donc? Des misérables, qui un peu auparavant faisaient bassement leur cour, et qui tout à l'heure vont aller s'humilier devant quelque puissance, qu'ils redoutent ou dont ils espèrent quelque chose. Le sage, ou celui qui aspire à le devenir, doit vivre sans orgueil et avec douceur parmi des hommes trop souvent menteurs et injustes, sans s'écarter lui-même de la vérité ni de la justice. C'est vous séparer de la nature, non-seulement que de vous élever avec animosité contre un homme, mais même que de sentir des mouvements d'aversion

pour celui qui est votre prochain, votre allié, votre parent, votre frère. » Plusieurs raisons nous portent à cette indulgence, indépendamment de la charité naturelle que Dieu a mise dans nos âmes et qui est le lien de la société. Les premiers Stoïciens insistaient sur l'erreur et la tyrannie des passions qui portent le méchant à des fautes involontaires, sur le malheur d'une âme qui se prive elle-même de la vérité et du bien, sur la pitié que cette misère doit inspirer au sage, sur la folie qu'il y a, soit à vouloir qu'il n'y ait parmi les hommes ni ignorance ni perversité, soit à s'étonner et à s'indigner contre des outrages ou des torts qui ne peuvent nuire ni porter atteinte à la vertu de l'honnête homme. Nous retrouvons tous ces motifs d'indulgence dans les Stoïciens de l'empire; mais il y en a d'autres plus sensibles et plus frappants, quoiqu'ils se rattachent intimement aux premiers, où l'on a cru voir un esprit nouveau et complétement étranger à l'antiquité. C'est à ceux-là que nous nous attacherons surtout, en leur assignant, autant que possible, une date précise.

Or, ils sont tous contenus, si je ne me trompe, dans la troisième satire d'Horace. Rien de plus sot et de plus pervers, selon le poëte, que cet amour propre si aveugle sur ses propres défauts, si clairvoyant pour ceux d'autrui, toujours prêt à censurer et à noircir les actions du prochain, mais qui dit, lorsqu'il s'agit de ses propres fautes : « pour moi, je me pardonne ». « Quelle loi injuste et terrible nous portons contre nous-mêmes dans notre témérité! Personne ne naît sans défaut; le meilleur est celui qui en a le moins. Un ami, lorsqu'il met en comparaison mes qualités et mes défauts, doit toujours incliner du côté des qualités, pour peu qu'elles soient plus nombreuses ou plus grandes. Si vous voulez que je vous aime à cette condition, je vous pèserai dans la même balance. Celui qui ne veut point qu'un ami

soit choqué de sa bosse, doit lui passer ses verrues. Il est juste, lorsqu'on demande de l'indulgence pour ses propres fautes, d'accorder à son tour quelque indulgence aux fautes d'autrui ». Encore si nous prenions les poids et les balances de la raison pour apprécier les choses. Mais plus insensé que le furieux Labéon, on fait mettre en croix un esclave pour avoir mangé quelques poissons à demi rongés ou pour avoir goûté à une sauce. On emploie le fouet et les verges sanglantes là où il faudrait tout au plus faire usage de la férule. Plus injustes encore, nous transformons le bien en mal et nous calomnions les vertus. Ne vaudrait-il pas mieux faire comme les pères qui dissimulent les défauts physiques de leurs enfants par des mots qui les diminuent et les adoucissent, ou comme les amants qui s'aveuglent sur ceux de leurs maîtresses jusqu'à les aimer et à en faire leurs délices. « Je voudrais, dit Horace, qu'on se trompât ainsi dans l'amitié, et que le monde eût donné un beau nom à cette erreur ». Voilà bien, si l'on y fait attention, toutes les nouveautés qu'on s'étonne de rencontrer dans la tolérance prêchée par les Stoïciens de l'empire. La seule différence, c'est qu'ils mettent la sociabilité à la place de l'amitié, et qu'ils étendent à tous les hommes cette juste indulgence, que le poëte épicurien ne réclame qu'en faveur de nos connaissances et de nos amis.

Que disent-ils en effet? Si l'on voulait juger équitablement des choses, on se persuaderait bien vite qu'on a soi-même besoin de pardon, parce que personne n'est exempt de péché[1]; et ce n'est qu'à force de faillir que l'homme le meilleur arrive à l'innocence de la vertu. Mais on ne veut point se dire à soi-même : ce qui m'irrite contre mon prochain, je l'ai fait, ou je puis le faire, ou si je m'en abstiens, c'est par

1. *Nemo sine vitio est : omnes peccavimus*, dit un rhéteur du temps d'Auguste, cité par Sénèque le père (p. 207).

crainte, par mollesse, par vanité, par intérêt ou par tout autre mauvais principe. Nous avons tous en nous quelque chose de l'esprit des tyrans : nous prétendons être inviolables nous-mêmes et que tout nous soit permis contre les autres. Quel aveuglement d'amour-propre et quel défaut d'équité! Nous exagérons sans cesse les torts réels ou apparents d'autrui à notre égard, en nous dissimulant nos propres fautes, tandis que nous devrions être sévères et ingénieux dans notre sévérité contre nous-mêmes, mais simples et bienveillants dans l'appréciation de la conduite du prochain. Il faudrait examiner son intention et non le fait même; s'il a agi de propos prémédité ou sans dessein; s'il a été forcé ou trompé; s'il a obéi à la haine ou à l'espoir d'un salaire; s'il a suivi ses sentiments ou s'il a prêté sa main à la vengeance d'autrui. L'âge et la condition du coupable font beaucoup. Est-ce un enfant? passons la chose à son âge? C'est mon père? il m'a fait assez de bien, pour avoir le droit de me faire impunément un peu de mal; ou même ce qui m'offense est peut-être un nouveau bienfait. C'est une femme? elle pèche faute de lumières. C'est un homme de bien? ne crois pas à son tort. C'est un méchant? ne t'en étonne pas, il est déjà assez malheureux de ses vices et de sa perversité. Peut-être même n'est-il pas bien certain que celui que nous accusons soit coupable. Disons-nous donc, qu'alors même qu'il aurait fait ce qui nous irrite, il aurait pu le faire dans certaines vues particulières qui n'ont rien de condamnable; car il faut être informé de mille circonstances pour juger avec pleine lumière de la qualité des actions d'autrui. Au lieu de cela, nous recherchons curieusement des occasions de colère. Nous écoutons tout, nous croyons tout, nous soupçonnons tout. Nous nous enquérons avidement des actions et des paroles de nos voisins. « Rien n'est plus digne de pitié, dit Marc-Aurèle, qu'un homme qui passe sa vie à tourner partout, et qui

fouille, comme on dit, jusque sous terre pour découvrir par conjecture ce que les autres ont dans l'âme. » Il n'y a pas de frivolité plus maligne que d'interpréter dans le sens de nos aversions et de nos haines un mot, un geste, un coup d'œil, un sourire, et jusqu'à l'accent de la voix. Un tel ne m'a pas salué avec assez de politesse; cet autre a rompu bien vite son entretien avec moi; celui-ci ne m'a pas invité à dîner; celui-là a détourné la tête en me voyant: grands sujets de colère, en effet! Avec de pareilles interprétations, vos soupçons et vos susceptibilités ne manqueront jamais d'aliment. Cet esclave a éternué devant vous, il a laissé tomber une clef, il a fait grincer la serrure, il s'est permis de rire ou de parler en vous servant à table : vous voilà hors des gonds! vite, un bâton! des verges! «Au logis de ces gens-là, dit Plutarque, on n'entend qu'une seule musique, ou les lamentations et les gémissements d'un dépensier qu'on fouette, ou les cris aigus des servantes qu'on déchire à coups d'étrivières»[1]. L'excès de la mollesse et de la fortune nous rend chatouilleux et susceptibles jusqu'à nous faire oublier toute humanité. «C'est une honte, dit Sénèque, de haïr ceux qu'on devrait louer; mais c'est une honte bien plus affreuse de haïr un homme pour ce qui devrait le rendre digne de compassion, par exemple parce que, tombé tout à coup dans l'esclavage, il conserve quelques restes de sa récente liberté; parce qu'il ne s'empresse pas avec assez d'agilité à des services ou bas ou pénibles; parce

1. Personne, dit Épictète, ne peut être injuste sans dommage pour soi. — Mais quel dommage éprouve donc celui qui fait jeter son esclave dans les fers? Cela même de faire jeter son esclave dans les fers. Ce que tu avoueras, si tu veux bien considérer que l'homme n'est pas une bête féroce, mais un animal doux et sociable. Quelle est la nature de l'homme? Est-ce de mordre? De donner des coups de pied? De mettre en prison? De faire décapiter? Non, mais d'être bienfaisant, secourable, et quand il ne peut autre chose, de favoriser les autres de ses vœux. (Arr. Ent. d'Ép., IV, ch. 1.)

qu'il n'égale pas à la course la rapidité du cheval ou du carrosse de son maître orgueilleux et cruel; parce que le sommeil ferme involontairement ses yeux fatigués d'une longue veille; ou parce que, transporté du service doux et facile de la ville au rude esclavage de la campagne, il refuse un travail auquel il n'est point fait, ou ne l'accomplit pas avec assez d'ardeur et d'énergie.» On ne veut point se mettre à la place de ceux contre lesquels on s'irrite : loin de là, il semble qu'on craigne de n'être pas assez méchant et que l'on coure après la colère. Qu'on ne vienne pas dire qu'on ne hait que le mal, et que le sage, semblable aux médecins qui attaquent la maladie sans en vouloir aux malades, doit faire une guerre vigoureuse au vice, sans en vouloir personnellement aux vicieux. Ce n'est là, trop souvent, comme le remarque Sénèque, qu'une défaite et qu'une hypocrisie de la passion. On ne hait pas le péché, puisqu'on y donne soi-même avec joie; on ne hait que les pécheurs. On ne punit pas l'action mauvaise; on satisfait sa passion et l'on se venge de l'homme. Mais on ne veut pas être méprisé. — «Et pourquoi voulez-vous qu'on vous méprise, répond Épictète, si vous vous montrez plein de bonté et de pudeur? La pensée qu'on sera méprisé, si l'on ne nuit pas, de quelque manière que ce soit, au premier ennemi qui vous blesse, ne part que d'une âme insensée et dégénérée. Quoi! nous regarderons comme méprisable celui qui ne peut pas nuire? Et que dirions-nous donc de celui qui ne peut pas, qui ne sait pas faire du bien?» Vous auriez honte de passer pour un sot ou pour une dupe débonnaire, si vous faisiez comme Caton qui, souffleté au bain et recevant le lendemain des excuses, répondit simplement à celui qui l'avait frappé sans le connaître : je ne me rappelle pas d'avoir été insulté. Le grand mal après tout de n'être pas un connaisseur dans l'art du soupçon et de la vengeance! C'est un point sur lequel

l'homme de bien est toujours apprenti[1], et l'on devrait tenir à honneur d'être assez bon, non-seulement pour ne point voir partout du mal, mais encore pour ne point voir celui qui existe. Par une erreur trop générale, on croit que c'est une faiblesse de ne pas se venger, et l'on admire, comme partant d'une grande âme des maximes aussi sottes que cruelles, telles que celle-ci : qu'on me haïsse, pourvu qu'on me craigne; on s'imagine s'élever au-dessus des hommes, parce qu'on leur fait du mal et qu'on les perd, et l'on ne voit pas que s'irriter d'une injure, c'est descendre au niveau de l'offenseur, et que se plaire ou se glorifier dans le mal d'autrui, c'est déchoir de la nature humaine qui est bienfaisante, au caractère malfaisant du loup et de la vipère. La vraie grandeur est toujours unie à la clémence et à la mansuétude; la cruauté ne vient que de la faiblesse. On s'évertue cependant, on se force, on s'ingénie à haïr, comme s'il y avait quelque chose de grand et de magnifique dans la volonté ou dans le pouvoir de nuire. Eh bien! allez donc, tourmentez votre existence et celle des autres! oh! que vous êtes difficile et morose. « Malheureux, quand donc aimerez-vous enfin[2]? » La vie est si courte : et nous la perdrions à des haines, à des querelles, à des procès, à des guerres. Nous voulons nourrir des ressentiments immortels, et tandis que nous sommes animés comme des gladiateurs les uns contre les autres, voilà déjà la mort qui est sur nos têtes et qui va séparer les combattants[3]. Tant que nous sommes

1. *Tam sæpe nostrum decipi Fabullinum,*
Miraris, Aule : semper homo bonus tiro est. (Mart. XII, Ep. 51.)
vers qui me paraissent avoir été imités par Racine dans Britannicus :
Narcisse, tu dis vrai : mais cette défiance
Est toujours d'un grand cœur la dernière science;
On le trompe longtemps. (Act. I, sc. 4.)

2. *Age, infelix, quando amabis!*

3. Cette pensée de la mort prochaine, indiquée par Sénèque en passant, revient fort souvent dans Marc-Aurèle.

parmi les hommes, cultivons l'humanité. Ne soyons à personne une crainte ou un danger; méprisons les pertes, les injustices, les outrages, les picoteries, les médisances, et supportons d'un grand cœur ces incommodités d'un moment.

Voilà ce qu'un homme d'une raison ordinaire sait dire aux hommes de bonne volonté qui ne sont, comme lui, ni bons ni méchants, ni bien portants ni malades[1], mais qui, aspirant à la santé, ont assez de courage pour travailler sans fin à se guérir. Mais le sage écoute en lui-même et tient aux autres de plus hauts discours. Et les Stoïciens répétaient sur tous les tons, comme des décisions de la sagesse éternelle[2], les vieilles formules de ceux qu'ils appelaient leurs aïeux ou leurs pères[3] : « le méchant pèche involontairement : le méchant ne peut nuire au sage; le sage est impassible. » Mais ces formules sèches et dénuées de vie, lorsqu'on les lit dans les compilateurs, s'animent au souffle de la foi vive d'Épictète et de Marc-Aurèle, au feu de l'imagination de Sénèque. Oui, il faut pardonner à ceux qui croient nous nuire ou nous offenser. Car ils sont plus ignorants, plus faibles et plus

1. Sénèque qui se donne pour un homme de second ordre ou d'une raison ordinaire (*secundæ notæ*), dit de lui-même : *Neque ægroto, nec valeo* (Tranq. de l'âme, chap. 1).

2. C'est Dieu même qui parle par la raison et par la conscience. Voyez ce que dit Épictète à ce sujet. « D'où vient qu'Épictète me parle si durement, lui qui a l'habitude de ne quereller personne. — C'est sans doute un Dieu propice qui te parle par ma bouche. Lorsqu'un corbeau te donne des signes par ses croassements, ce n'est pas lui, mais Dieu qui te parle. Il en est de même pour le philosophe. » (Arr. Ent. d'Ép., III, ch. 2.) Et ailleurs : « Donne-moi des commandements, dis-tu. Lesquels? Est-ce que Jupiter ne t'a point donné ses ordres? quel précepte as-tu reçu de lui lorsqu'il t'a envoyé ici-bas? Conserve ce qui est à toi; ne désire pas ce qui n'est pas à toi : la fidélité, la pudeur, la justice, l'amour des hommes sont des choses qui dépendent de toi et qui te sont propres. Quand Jupiter t'a ainsi donné ses commandements, que désires-tu encore? Lui suis-je supérieur? Suis-je plus digne de foi que lui? Suis ses commandements et tu n'as pas besoin d'autre chose. » (I, ch. 25.)

3. C'est le nom que Sénèque donne à Zénon, à Cléanthe, à Chrysippe, et en général aux grands philosophes qui l'ont précédé, et auxquels il doit ses idées.

légers que méchants. En vérité, ils ne savent pas ce qu'ils font. Que dirait-on de celui qui s'indignerait contre des aveugles, parce qu'ils ne marcheraient pas droit dans leurs ténèbres; contre des sourds, parce qu'ils entendraient mal; contre des enfants, parce qu'ils oublieraient leurs devoirs pour se mêler aux jeux de leurs pareils? Quoi donc! N'y a-t-il pas de l'inhumanité à ne pas vouloir que les hommes se portent aux choses qui leur paraissent convenables et utiles? Or, on semble le leur défendre, quand on se fâche contre eux de leurs fautes et de leurs erreurs. Ils ne font ces actions qui vous blessent, que parce qu'ils croient y trouver de la convenance et de l'utilité. C'est à vous de les détromper, si vous pouvez. — Mais ils aiment leurs vices, et quoiqu'ils les sentent, ils s'y attachent avec passion. — Mettez au nombre des inconvénients de la mortalité cet aveuglement de l'esprit, et l'amour comme la nécessité de l'erreur. Voudriez-vous donc faire le procès à la nature et au genre humain? Mettez les choses au pis et supposez que vous soyez en droit de vous dire en commençant chaque journée : «aujourd'hui j'aurai affaire à des gens inquiets, ingrats, insolents, envieux, fourbes, insociables» : que vous importe, puisqu'ils exerceront et feront éclater votre vertu? «Puisque le méchant, dit Marc-Aurèle, ne saurait dépouiller mon âme de son honnêteté, il est impossible que je me fâche contre un frère, qui a le malheur de se tromper et de se nuire; il est contre toute raison que je le haïsse. Car nous avons été faits pour agir et pour vivre en commun, comme les deux pieds, les deux mains ou les deux paupières.» Celui qui pèche, ne mérite-t-il pas plus de compassion que de haine? Vous remettez amicalement dans son chemin le voyageur égaré : pourquoi n'auriez-vous pas les mêmes sentiments et ne feriez-vous pas de même pour celui qui se perd dans la route de la vie et du bonheur? Il faut lui remontrer

qu'il se trompe, sans orgueil et sans morgue pédante, sans air de raillerie ni d'insulte, sans cette modération affectée qui mortifie au lieu de corriger, mais simplement, avec l'air de la vraie amitié, avec une noble franchise et une bonté qui partent du cœur : et vous verrez alors combien il aime à suivre ce qui est bien. «La douceur, dit Marc-Aurèle, est d'une force invincible, lorsqu'elle est sincère et sans affectation ni déguisement. Que pourra faire le méchant si tu persévères à le traiter avec douceur? Dis-lui paisiblement au moment même où il tâche le plus de te nuire : Non, mon enfant, nous sommes nés pour vivre d'une autre manière, tu ne saurais me faire un vrai mal; mais, mon enfant, tu t'en fais à toi-même. Si tu lui dis cela non par ostentation ni pour te faire admirer, mais comme si tu n'avais en vue que lui seul, y eût-il d'autres témoins : il est impossible qu'il s'obstine dans sa mauvaise volonté pour toi.» Mais s'il avait assez dépouillé la nature de l'homme pour n'être pas touché d'un procédé semblable, il ne faudrait pas moins continuer à l'aimer comme un être de même espèce, comme un allié, comme un parent, comme un frère. «Une âme modérée, sage, humaine et pure, dit Marc-Aurèle, est comme une source d'eau claire et douce qu'un passant s'aviserait de maudire. La source ne continue pas moins à lui offrir une boisson salutaire, et s'il y jette de la boue et du fumier, elle se hâte de les rejeter, sans en être altérée et sans en devenir plus nuisible*.»

* Sén., De la col., I, ch. 14, 32; II, 9, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31; III, 5, 12, 18, 29, 43; - De la clém., I, 6; - Vie heur., chap. 7; - Tranq., chap. 1. — Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 18, 25; II, 10, 13, 23; III, 20, 21, 25; IV, 1, 5, 6. — Stob., Flor., chap. XX, art. 61, 80; XLVI, 88. — Max., chap. 16. — Marc-Aurèle, chap. IX, art. 5; XI, 2; XV, 14, 18; XVI, 3; XVII, 10; XXVII, 14; XXVIII, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 18; XXIX, 2, 3; XXXI, 17; XXXIII, 20; XXXIV, 12, 21; XXXV, art. 1, 1°, 4°, 5°, 6°, 9°. — Lucien, Vie de Métronax. — Plut., De la col., chap. 6, 12, 13, 15, 16; - De la cur., chap. 1. — Hor., Sat., I, III, v. 21-95.

L'amour des hommes et la bienfaisance, voilà les plus belles fonctions que nous puissions remplir et ce qui nous rapproche le plus de Dieu, qui est bon et qui verse également ses bienfaits sur les bons et sur les méchants. La philosophie et l'humanité nous commandent de remettre dans son chemin l'homme égaré, de tendre la main au naufragé, de partager notre pain avec celui qui a faim, d'aider nos semblables de toutes nos forces, de les aimer, de les éclairer, de les améliorer, en un mot, de mettre tout notre bonheur à passer continuellement d'une action sociale à une autre.[1] « Car, le plus grand malheur n'est-il pas, selon le mot de Juvénal, de n'aimer personne et de n'être aimé de personne? » C'est le propre d'un être raisonnable et sociable

1. Voici un curieux morceau de la vie d'Apollonius de Thyane par Philostrate. Retranchez-en le merveilleux, et vous aurez une charmante parabole sur l'assistance que nous nous devons les uns aux autres. Et probablement ce n'était que cela dans l'origine. Combien de paraboles se sont transformées en miracles! « Apollonius s'efforçait de prouver aux Ephésiens qu'ils devaient se communiquer leurs biens, les uns aux autres et se nourrir mutuellement. Par hasard, il y avait sur un arbre voisin des passereaux qui se taisaient, lorsqu'il en arriva un à tire-d'aile et à grands cris, qui semblait appeler les autres à quelque chose. Dès qu'ils l'eurent entendu, toute la bande pousse un cri et s'envole en suivant le messager. Apollonius continuait son discours et quoiqu'il sût bien où et pourquoi les passereaux s'étaient envolés, il n'en disait rien au peuple. Mais voyant tout le monde les suivre du regard, et même quelques personnes considérer déjà la chose comme merveilleuse : Un esclave, dit-il, est tombé avec du blé qu'il portait dans un van, et il en a laissé beaucoup de répandu à terre dans telle ruelle. Ce passereau, qui était là par hasard, est accouru aussitôt pour inviter les autres à partager la fortune et le festin que le sort lui envoyait. Plusieurs des auditeurs allèrent au lieu désigné pour vérifier la chose, tandis qu'Apollonius reprenait son discours. Eux de retour avec de grands cris d'admiration : vous voyez, dit Apollonius, comme ces petites bêtes se soutiennent mutuellement et se plaisent à mettre leurs possessions en commun. Et nous, nous refusons d'en faire autant, et si quelqu'un communique ses biens à d'autres, nous le traitons d'homme sans ordre, de prodigue, et autres épithètes semblables, en donnant à ceux qu'il nourrit les noms injurieux de flatteurs et de parasites. Que nous reste-t-il donc, que de nous enfermer dans nos maisons pour nous y engraisser comme des oiseaux dans les ténèbres, jusqu'à ce que nous crevions d'embonpoint. » (Liv. IV, ch. 3.)

d'aimer ceux-mêmes qui l'offensent et qui lui font du mal, et d'accorder à l'humanité ce qu'on serait peut-être en droit de refuser à l'homme. « Ne point prendre vengeance d'un ennemi, quand l'occasion s'en présente, dit Plutarque, c'est humanité; mais avoir compassion de lui, quand il est tombé dans le malheur, le secourir quand il le requiert (et même avant qu'il le requière, ajouterait Sénèque), montrer de la bonne volonté à ses enfants, et le désir de relever sa maison tombée en affliction, c'est une bénignité, c'est une bonté, qu'on ne saurait s'empêcher d'admirer, à moins d'avoir un cœur d'airain. » Un rhéteur disait mieux encore : « Mais c'est mon ennemi. — Et quelle gloire si grande y aurait-il, si nous ne remplissions ces devoirs de compassion qu'envers un ami? La vertu qu'il faut louer, la modération d'âme qu'on doit rechercher, c'est de vaincre son ressentiment et de se souvenir qu'on est homme, même au milieu des différends et des inimitiés. » Il faut sans cesse se rappeler deux choses; l'une, que sans la société nous serions les plus faibles, les plus abandonnés et les plus misérables des animaux; l'autre, que nous sommes tous membres d'un seul et même corps, ou plutôt de Dieu[1]. Comment ne serait-il pas juste et beau de sacrifier nos colères et tout ce que nous sommes, au bien de la société qui fait à la fois notre salut et notre souveraineté sur la nature? Comment serait-il bon que les membres du corps fussent en guerre les uns avec les autres, au lieu de se soutenir et de s'entr'aider? « Répète-toi souvent, dit Marc-Aurèle, je suis un membre de la société humaine. Si tu dis simplement : je fais partie de ceux qui forment la société, c'est que tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur; c'est que tu n'as pas encore de plaisir à leur faire du

1. Cette expression n'a rien qui doive étonner dans un païen : Cicéron et Manilius emploient le mot *membra* à la place du mot *partes*, et Virgile et Manilius le mot *artus*.

bien comme à tes parents et à tes frères; et si tu leur en fais par pure bienséance, tu ne t'y portes pas encore comme à ton propre bien. » Être en paix avec tous les hommes, non-seulement imiter Socrate, qui n'aurait pas voulu qu'on fît boire à ses accusateurs la ciguë à laquelle leurs calomnies l'avaient fait condamner, mais faire du bien à ses ennemis, leur rendre bienfaits pour injustice, amour pour haine, voilà les devoirs du sage qui se sent né pour le service et le secours de ses semblables. Il n'a de haine pour personne : il ne hait que le vice. Encore faut-il que cette haine soit toujours tempérée par le sentiment de l'humanité, qui lui inspire une pitié pleine de condescendance pour nos faiblesses et nos égarements. Car, selon le mot profond de Thraséas, « celui qui a trop de haine pour les vices est bien près de haïr les hommes. » Certaines gens veulent borner leur amour et leur bienfaisance à ceux qui sont libres et d'une bonne naissance. Mais la nature nous commande simplement de servir les hommes. Il n'importe qu'ils soient esclaves ou libres, affranchis ou ingénus : là où je vois un homme, il y a place pour un bienfait.

Il faut lire dans Épictète le portrait qu'il trace du cynique ou du vrai sage, pour comprendre les devoirs que l'humanité impose à quiconque aspire à la perfection. « Le cynique doit savoir qu'il est envoyé par Jupiter vers les hommes pour leur annoncer les vrais biens et les vrais maux.... Nul ne peut se charger de cette mission sans une inspiration de Dieu et sans avoir réfléchi à quelles dures lois Dieu veut l'assujettir. C'est une nécessité que le cynique soit souvent frappé comme un âne vil, et qu'il aime cependant ceux qui le frappent, comme s'il était le père de tous, le frère de tous.... Ira-t-il s'écrier alors : ô César, comme je suis traité au milieu de la paix que tu nous procures ! Allons devant le proconsul. Mais pour le cynique, qui est le proconsul[1]? Qui est César, si ce n'est celui qui l'a envoyé et qu'il sert, Jupiter même?... Homme, il est comme le père de tous les hommes : ce sont ses fils, se sont ses filles. C'est à ce titre qu'il les aborde tous, qu'il s'occupe de tous. Car ne croyez pas qu'une vaine curiosité le porte à s'enquérir des affaires d'autrui et à faire des remontrances au premier venu. C'est en sa qualité de père qu'il le fait, c'est en sa qualité de ministre du père universel.... Il faut qu'il ait le cœur de se laisser mépriser : on le regardera comme un mendiant importun, on se détournera de lui avec dégoût .... Il doit avoir une telle patience, qu'il semble dépourvu de sentiment : il ne sent ni le mal qu'on dit de lui, ni les coups qu'on lui donne, ni les injures dont on l'accable. Il laisse les autres traiter son corps comme ils veulent. Son office est de mépriser tout ce qui n'est point la vertu et d'être en paix avec tout et avec tous. » Mais pour cela, il faut qu'il répète avec Thraséas cette parole de Socrate : «On peut me tuer, mais on ne peut point me faire de mal.» Voilà les idées et les sentiments qui remplissent toutes les pages de Sénèque, d'Épictète et de Marc-Aurèle, et qui reviennent fréquemment sous la plume de Dion Chrysostome et de Plutarque. Sans être nouveaux ni propres à l'époque impériale, ces principes d'indulgence et d'amour se produisirent alors avec tant d'insistance et de vivacité qu'ils révèlent certainement et l'ascendant général du Stoïcisme, et le plus remarquable progrès de la conscience publique parmi les Grecs et les Romains.

On ne les reconnaissait pas seulement comme règles de la vie privée, on les appliquait encore à la vie publique et au pouvoir. Sénèque peut bien dire à Néron, pour essayer de l'apprivoiser en le flattant, que la vie, que l'honneur, que

1. Épictète se rappelait ici les sentiments de Musonius Rufus, son maître en philosophie, dont Stobée nous a conservé un fragment précisément sur ce sujet.

la liberté, que les biens de ses sujets sont dans sa main, et qu'il est le maître et l'arbitre des lois, parce qu'il est la loi même. Rien n'est plus contraire à l'esprit des anciens et au Stoïcisme que cette soumission de la loi à un homme. Il n'y a qu'un roi, Jupiter, et qu'une loi, son éternelle pensée. Voilà ce que dit Plutarque et ce que Dion Chrysostome ne cesse de répéter. Le roi ou le chef, quel qu'il soit, n'est que le représentant et le ministre de Jupiter; il doit, comme lui, ne régner que par la loi, c'est-à-dire par la justice et par la bienfaisance; et comme Jupiter est le père des hommes et des dieux, un roi ou un empereur doit être le père des peuples. Marc-Aurèle n'eut jamais d'autres principes. « Il faut prendre garde, disait-il, de se croire supérieur à toute loi comme les mauvais empereurs, Néron et Domitien. Ce serait détruire l'égalité naturelle; et ta vie, séparée du corps de la société dont tu es le chef, serait une vie séditieuse comme celle de tout homme qui, en se faisant un parti dans la république, en rompt l'harmonie et l'unité. » La loi de l'homme, c'est d'être humain. Plus on est puissant, plus on doit s'y sentir obligé, parce que le mal qu'un particulier peut faire, a toujours d'étroites limites, tandis que les fautes et les crimes des rois ont presque toujours des suites d'une désastreuse étendue. On dirait que Marc-Aurèle avait peur de son pouvoir et de cette espèce de vertige qui avait saisi Caligula et Néron, et qui allait bientôt déranger la faible tête de Commode : tant il prend soin de se mettre en garde contre les entraînements de la colère et de l'orgueil blessé! « Ce qui ne nuit point à la ruche, se dit-il, ne nuit point à l'abeille; ce qui ne nuit point à la république, ne nuit point au citoyen et au souverain. Applique cette règle : voilà une action qui te paraît mauvaise et qui te semble une injure pour toi. Si l'intérêt de la république n'en est point lésé, tu ne l'es pas non plus. Si même la république en souffre,

ce n'est pas une raison pour en vouloir au coupable, quoique tu doives faire ce que le salut de l'État exige.... Évite donc, autant que possible d'avoir même pour ceux qui par leurs crimes ont perdu la dignité d'hommes, je ne dis pas de la haine et du ressentiment, mais autant d'indifférence que les gens ordinaires en ont pour d'autres hommes. » L'empereur doit donc permettre aux sujets de ne point l'adorer, de parler mal de lui, de le mépriser, s'ils le veulent, de le maudire et de désirer sa mort, tant qu'ils ne commettent aucun attentat contre l'intérêt et la majesté de la république. Son droit unique et son seul devoir est de procurer l'ordre, la justice, la paix et le bonheur de la société. Marc-Aurèle se rappelle sans cesse ce qu'il a lu dans les discours de l'esclave Épictète[1] : que la profession du citoyen est de ne considérer aucune chose comme utile, si elle ne le paraît que pour lui, de ne jamais délibérer sur rien qui soit séparé des intérêts généraux de la société, de faire comme le pied et la main, qui, s'ils étaient doués de raison et qu'ils comprissent la constitution de la nature, ne se remueraient jamais sans tenir compte de l'utilité du corps entier; enfin de n'oublier jamais à qui il commande et pourquoi il est né. « Commande-nous, s'écrie l'ex-esclave, comme on doit le faire à des êtres raisonnables. Montre-nous ce qui nous est utile et nous y courrons de nous-mêmes. Montre-nous ce qui est nuisible, et tu nous verra aussitôt nous en détourner. Fais que nous t'imitions comme Socrate qui savait si bien engager les autres à le suivre. Voilà celui qui commande vraiment, comme on doit commander à des hommes, parce qu'il les persuade de lui soumettre leurs désirs et leurs aversions. Mais de dire : fais ceci ou cela, autrement je te fais jeter en prison, ce n'est pas commander à des hommes. »

1. Marc-Aurèle remercie les Dieux de lui avoir fait lire ces discours précieux, qui lui furent procurés par un de ses maîtres et de ses amis, Rusticus.

Gouverner pour procurer à ses semblables les vrais biens et tous les autres avantages de la vie sociale, telle est la fonction humaine par excellence, la fonction de celui qui respecte le génie qui lui parle au fond de son âme, celle à laquelle Marc-Aurèle se crut destiné par les dieux. Celui-là est bon, est heureux, qui « dirige toutes ses affections et ses actions au bien de la communauté, comme à un objet lié intimement par la nature à sa propre existence. » Ni la paresse, ni la fatigue, ni le danger, ni les attraits du plaisir, ni l'ingratitude et l'injustice des hommes ne doivent détourner l'homme public de ses fonctions. Quand la paresse veut le matin le retenir dans son lit, qu'il se demande s'il n'a été envoyé au monde que pour se tenir bien chaudement entre deux draps. Ses délassements et ses plaisirs consistent à passer d'une action sociale à une autre. « Travaille donc, se dit Marc-Aurèle, non comme un misérable, non pour te faire plaindre ou admirer; mais qu'il n'y ait dans ta vie ni action ni repos qui ne se rapporte au bien de la société.... Que si tu t'indignes de l'ingratitude des autres, c'est ta faute d'avoir cru que les hommes ne pouvaient pas être ingrats, et d'avoir eu, en faisant le bien, quelque autre chose en vue que de le faire, et de goûter dans le moment même tout le fruit de ta bonne action. Eh! que cherches-tu de plus en faisant du bien aux hommes? Ne te suffit-il pas d'agir convenablement à ta nature? Tu veux en être récompensé? C'est comme si l'œil voulait être récompensé parce qu'il voit, ou les pieds parce qu'ils marchent.... Puisque l'homme n'a été créé que pour être bienfaisant, il n'a fait que remplir les fonctions de sa constitution propre, lorsqu'il a fait du bien : il a dès lors tout ce qui lui appartient. » Chercher autre chose, c'est s'exposer à rencontrer partout des obstacles et des ennemis, et à devenir le plus pernicieux et le dernier des malfaiteurs, comme Phalaris ou Néron.

Quant à ce qu'on nomme la gloire, quelle vanité! Et le héros et le panégyriste ne seront plus dans un instant. Mais surtout quel oubli de la justice et de l'humanité ! « Une araignée se glorifie d'avoir pris une mouche, et parmi les hommes l'un se glorifie d'avoir pris un lièvre, l'autre un poisson, celui-ci des ours ou des sangliers, celui-là des Sarmates. Si tu examines bien quels ont été les motifs et les principes de cette dernière chasse, ne diras-tu pas que la plupart des grands hommes ne sont que des brigands. » Presque tous les écrivains de l'empire n'ont vu dans la guerre qu'un brigandage exercé en grand appareil et en grande cérémonie, et la gloire des héros n'est à leurs yeux qu'une déplorable injure à la justice et que le fléau du genre humain. Les créatures raisonnables ne sont-elles pas faites les unes pour les autres? Et n'est-ce pas une loi de la nature même des choses, que plus un être est parfait, plus il ait de penchant à s'unir avec ses semblables? « Et cependant, dit Marc-Aurèle, si l'on considère ce qui se passe dans le genre humain, les êtres raisonnables sont les seuls ici-bas qui aient oublié cette mutuelle affection et ce penchant, cet attrait pour la communauté. A peine pourrait-on en trouver des exemples. Mais les hommes ont beau se fuir; la nature plus forte se saisit d'eux et les arrête.... Vous trouveriez plutôt un corps terrestre séparé de la terre, qu'un homme qui ait rompu tout rapport avec les êtres de son espèce. »*

* Sén., De la col., I, ch. 5; II, 31, 32; III, 3; - Vie heur., ch. 4, 20, 24; Clém., I, 1, 3, 17; II, 6; - Rep. du sage, chap. 30; - Des bienf., IV, 13, 18; Briév., chap. 14, 15; Lett., 14, 48, 60, 73, 74, 81, 88, 90, 95. — Plut.; Préc. de gouv., ch. 20, 32; - A un prince, ch. 3, 4; - Util. des enn., ch. 9. — Dion Chr., Disc., I, II, III, XXXII. — Sén. le rh., p. 168, 169, 170, 227.— Quint., Décl., IX. — Pl., Lett., I, 8; VIII, 22; IX, 21. — Aulu-Gelle, IX, chap. 2. — Juv., Sat. XXXIII, v. 180-192. — Arr. Ent. d'Ép., II, chap. 10; III, 7, 22, 24. — Marc-Aurèle, VIII, 6, 9, 11, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22; XI, 12; XII, 23; XVI, 8; XIX, 5, 9, 10; XXVI, 6, 7; XXVII, 11, 19, 22; XXIX, 5, 6, 8; XXX, 1, 3; XXXIV, 50; XXXV, 1.

Les principes de charité que nous venons d'exposer paraissent-ils trop métaphysiques, trop hauts, trop peu pratiques? Ne veut-on reconnaître l'humanité que là où l'on rencontre les deux fameuses maximes : Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait, et faites à autrui comme vous voudriez qu'on vous fît? Il faudrait encore convenir que les Stoïciens n'ont pas ignoré ces grands préceptes pratiques, dans lesquels on met quelquefois toute la morale. Mais on a l'habitude de s'étonner qu'ils aient pu les connaître : d'ou vient cet étonnement, qui ne veut pas que des hommes aient eu des sentiments humains? Et que signifie cette manie de soupçonner une influence étrangère, toutes les fois que les païens ont une pensée généreuse? Que Sénèque ait entendu St. Paul; qu'Epictète ait connu l'apôtre des Gentils dans la maison d'Épaphrodite; que Marc-Aurèle ait pillé la doctrine de ceux qu'il avait, dit-on, la folie de persécuter : cela m'importerait assez peu, sans la conclusion qu'on en tire contre la raison humaine. Mais rien n'est moins prouvé que ce fait; et j'ajoute hardiment qu'en le supposant aussi certain qu'il est douteux, on n'aurait pas encore le droit d'avancer que les idées vraiment chrétiennes, qui remplissent les écrits des philosophes, ne sont que des idées d'emprunt. Car elles sont antérieures chez les païens à la propagation du christianisme. Sénèque aurait pu les prendre où il a pris ce qu'il y a d'artificiel dans son style, je veux dire chez les rhéteurs, dont quelques-uns, tels qu'Albutius et Fabianus, unissaient la philosophie à la rhétorique. C'est une mine où il se rencontre quelques filons précieux : il faut savoir y déterrer l'or qui y est enfoui. Qu'on veuille bien faire attention aux maximes suivantes : c'est une loi de la destinée d'accorder aux autres ce que vous réclameriez pour vous-même. Sois compatissant et miséricordieux; car la fortune est changeante. Souvent celui qui a pu montrer sa

charité, est réduit à implorer celle d'autrui. C'est un homme et vous ne voudriez pas que je le soutienne et que je le nourrisse. Il y a des droits non écrits qui sont plus certains que toutes les lois positives. C'est un devoir de donner l'aumône à un mendiant, de jeter un peu de terre sur un cadavre non enseveli, de tendre la main à ceux qui sont tombés[1]. »Ce n'est point par intérêt, mais par humanité que nous devons secourir nos semblables! « Rien de plus honteux qu'une charité mercenaire. » Il me serait facile de continuer ces citations, et de retrouver en germe, dans les souvenirs mutilés de Sénèque le père, la plupart des idées humaines qui font justement la gloire du fils. Je remarquerai seulement que ces idées étaient beaucoup plus communément agitées qu'on ne le croit. Les thèmes des déclamations, antérieurs au siècle d'Auguste, s'éternisent dans les écoles, et je ne serais pas étonné qu'ils eussent duré, toujours les mêmes, jusqu'à l'invasion des barbares, et au delà : il s'ensuivait que le même fonds d'idées était sans cesse remué. Un siècle

1. Voici une scène de Plaute, où l'on voit que la charité n'était pas plus inconnue aux Comiques qu'elle ne l'était, bien avant eux, à Homère. Je répéterai ce que j'ai dit souvent dans cette partie de mon travail, il n'y a pas un seul bon sentiment nouveau sous le soleil. « Quels mortels invoquent ma patronne? Car c'est la voix des suppliants qui vient de m'attirer à cette porte. Ils invoquent une déesse bienveillante (Vénus), une patronne qui ne se fait pas arracher ses bienfaits. — Reçois nos vœux pour ta santé, ma mère. — Salut, jeunes filles. Mais d'où venez-vous ainsi trempées et dans ce triste accoutrement? . . . On n'a pas coutume de se présenter de la sorte dans ce temple. — Jetées ici toutes les deux par le naufrage, où voudrais-tu que nous prissions des victimes? Maintenant, nous embrassons tes genoux : dénuées de ressources, ne sachant qu'espérer, ignorant où nous sommes, reçois-nous dans ta demeure, sauve-nous, prends pitié de deux malheureuses sans asile, sans espoir et n'ayant rien au monde que ce que tu vois. — Donnez-moi la main, relevez-vous; il n'y a pas de femme plus compatissante que moi. Mais vous ne trouverez pas ici beaucoup d'aisance et de ressources, mes enfants; c'est à peine si moi-même j'ai de quoi vivre . . . . . . quoi qu'il en soit, je vous ferai bon accueil autant que mes moyens le permettront. Suivez-moi. — Merci, ma mère, de ta bienveillance et de ta bonté pour nous. — Je fais mon devoir. » (Plaut., Le Cordage, v. 178-207.)

après Auguste, Quintilien répétait avec des formes nouvelles ce que Sénèque le rhéteur avait entendu dire à ses contemporains, et plus d'un siècle après Quintilien nous retrouvons les mêmes déclamations sous la plume de Calpurnius. Je ne citerai qu'un court passage de Quintilien. « Que la fortune des heureux juge orgueilleusement de la misère d'autrui, parce qu'elle ne la voit que de loin ; que celui qui se croit sûr du sort méprise facilement les douleurs étrangères : pour moi, toutes les fois que je vois un malheureux me demander du secours, je ne puis m'empêcher de m'émouvoir sur moi-même : je me reporte aussitôt au temps où je désirais moi-même la charité d'autrui : c'est par mes misères que j'ai appris à aimer la miséricorde . . . Si je dois retomber dans la pauvreté, il me servira peut-être, quand je mendierai, d'avoir quelquefois nourri les pauvres qui manquaient de tout. » Qu'on y songe d'ailleurs, l'énorme inégalité des fortunes faisait une nécessité de l'aumône et de la bienfaisance. Sous la République, on était libéral ; il fallait payer sa gloire ou sa puissance. Sous l'Empire, on devint charitable ; il fallait payer sa sécurité ; et d'ailleurs la masse des indigents, qui étaient loin d'être tous inscrits sur les registres des distributions publiques, donnait à réfléchir sérieusement, et pouvait émouvoir dans le cœur des riches une compassion et de bons mouvements qui ne fussent pas intéressés. Quoique ce fut à cette époque une manière de gloire de déclamer contre la fortune, vous ne trouverez certainement pas dans les païens les sorties véhémentes de l'Évangile, de St. Jacques et plus tard de Jean Chrysostome, contre l'égoïsme et la sécheresse des riches, ni surtout cette prédilection et cette tendresse pour les pauvres, qui donnent un caractère si saisissant au sermon sur la montagne. Rien de plus commun cependant que des plaintes contre l'inégalité des biens, que des invectives contre le faste et l'avarice des heureux et des

puissants, que des exhortations à faire un bon usage de sa fortune, que l'opposition des vertus du pauvre et des vices du riche : « N'est il pas contre toute raison, dit Lucien, que des hommes possèdent des richesses excessives, et vivent dans l'abondance de tous les plaisirs sans partager les biens dont ils jouissent avec les pauvres, tandis que ceux-ci meurent de faim et de misère? O Saturne, détruis cette odieuse inégalité . . . Quelques hommes sont chaussés d'un haut cothurne, dont la fortune a fait pour eux toute la dépense : ils nous écrasent par leur faste théâtral, tandis que nous, qui formons le plus grand nombre, nous marchons pieds nus et sur la terre, quoique nous soyons en état, tu ne l'ignores pas, de représenter aussi bien qu'eux et d'avoir un port aussi noble, si l'on nous revêtait de leur costume... O Saturne, ou change notre condition et ramène l'égalité primitive, ou pour dernière ressource, ordonne à ces riches de ne plus jouir seuls de tous leurs biens, et, parmi tant de médimnes d'or, d'en répandre sur nous quelques chœniques, parmi tant de vêtements, de nous donner au moins pour couvrir notre nudité ceux que rongent inutilement les vers. Ils ne sauraient éprouver de peine à nous donner pour nous couvrir ces étoffes destinées à périr, que le temps va bientôt consumer, ou qui moisissent renfermées dans des coffres et dans des armoires. » Lucien touchait, en se jouant, à la plus grande plaie de l'empire après l'esclavage : l'énormité de certaines fortunes, dont les usurpations justes ou illégitimes menaçaient de tout envahir et qui auraient accaparé, si elles avaient pu, jusqu'à l'air que les malheureux respirent, effrayait le pouvoir et tous les hommes sensés. Les empereurs grondaient ou frappaient sans discernement et sans but ; les écrivains et les déclamateurs invectivaient ; les pauvres souffraient en silence ou se plaignaient : la grande propriété avec ses profusions stériles s'accroissait

toujours. Mais que faire? On était las de révolutions violentes; et puis les proscriptions avaient-elles morcelé, généralisé la propriété en Italie? On ne voyait d'autre remède, que le remède toujours si inefficace de la générosité personnelle. De là ces recommandations et ces éloges de la charité. «Moi, j'ai d'immenses revenus, fait dire Horace à l'un de ces riches dont il flétrissait les folles profusions et la cupidité dévorante: j'ai des richesses qui suffiraient à trois rois. — Eh bien, reprend le poëte, n'y a-t-il rien où tu puisses employer utilement et avec honneur ton superflu? Pourquoi y a-t-il des pauvres qui méritent si peu de l'être, lorsque tu es assez riche pour les secourir?» — «J'ai cru, disait un déclamateur, que le seul fruit d'une grande fortune était de faire du bien et d'ouvrir comme un port contre tous les accidents qui affligent les mortels. Cette manière de dépenser me convient mieux que d'amasser de riches étoffes, de faire des provisions d'argenterie, d'acheter des louanges et des flatteurs. Quel meilleur placement peut-on faire de son argent, que d'étendre en quelque sorte les revenus de sa bonté..? Quoi! donc applaudirons-nous ceux qui nourrissent d'immenses *familles* de coupables pour les faire tuer? N'aurons-nous de louanges que pour ceux qui nous amusent par des spectacles vains ou cruels? ... Qu'y a-t-il de si beau, de si conforme à la nature, quelle fonction plus haute nous a confiée la providence, quel plus digne bonheur nous a-t-elle accordé que de nourrir des hommes, que de les soutenir, que de relever ceux qui sont tombés par une injure de la fortune? Qui donc fait mieux l'affaire publique, non-seulement de l'État, mais encore de l'humanité et de la nature entière, que celui qui empêche de périr l'animal le plus voisin de la divinité et le seul capable de contempler les œuvres de l'éternelle sagesse...? On a par là un double avantage: on vit avec plus de modestie et de libéralité.» Sinon, de quoi les riches peuvent-ils

donc s'enorgueillir et se glorifier? C'est une chose triste à dire, mais qui n'est que trop véritable, comme l'observe Dion Chrysostome, que les riches ont moins de penchant à la bienfaisance et à l'humanité que les pauvres. Voyez ce pauvre paysan que Dion nous dépeint. Il reçoit le naufragé sous son toit; il lui donne à manger du pain de froment et ne mange lui-même avec sa famille que du millet grillé, tandis que les riches font servir à leurs hôtes les plus maigres morceaux et savourent les mets les plus délicieux; il lui verse du vin et ne boit que de l'eau, tandis que les riches ne servent à leurs convives pauvres que de la piquette et dégustent insolemment les meilleurs vins: enfin, en le remettant dans son chemin, il lui donne la robe de sa fille, la seule qui fût dans sa maison, tandis que le riche congédie l'étranger nu comme il était arrivé. «Euripide, ajoute Dion, a dit que la pauvreté a cela de mauvais qu'elle nous empêche d'accueillir dignement l'étranger, de le recevoir sous notre toit, ou d'assister de quelque autre manière l'indigent qui nous implore. Je ne vois point cela; je trouve au contraire que le pauvre allume plus vite le feu de l'hospitalité pour l'étranger; qu'il le remet plus gracieusement et sans s'excuser dans sa route, ce que le riche rougirait de faire; et qu'enfin il partage plus volontiers et plus amicalement avec lui le peu qu'il possède. Aucun de ces riches qu'on nous vante ne donnerait à l'étranger la robe de pourpre de sa femme ou de sa fille, encore moins son propre manteau, ou l'une de ces mille tuniques, de ces mille étoffes de laine dont il ne sait que faire: il ne lui abandonnerait même pas l'humble vêtement d'un de ses esclaves. C'est ce que nous montre Homère: car tandis que les prétendants accueillent mal le mendiant Ulysse, tandis que Pénélope ne lui fait que des promesses, tandis que Télémaque ordonne de l'envoyer mendier à la ville: Homère nous représente Eumée, un pauvre, un esclave, accueillant

généreusement son maître déguisé, et lui donnant le vivre et le couvert. » Mais quoi! le riche n'est-il pas toujours dans la gêne, quand il faut faire du bien? Ses chiens, ses chevaux, ses coureurs, ses mignons, ses maîtresses ne lui laissent même plus de quoi donner un pauvre manteau à son esclave qui grelotte. Comment comprendrait-il ce beau mot d'Antoine, répété par Sénèque et même par Martial : je ne possède plus que ce que j'ai donné? Que d'admirables préceptes de charité je pourrais extraire du traité de Sénèque sur les bienfaits! Qu'il me suffise de remarquer la délicate discrétion qu'il recommande aux bienfaiteurs : ce qu'on doit craindre avant tout, c'est d'accabler et d'humilier les malheureux d'une charité insolente et dédaigneuse.

La charité, si ce n'est dans des cas extrêmement rares, ne se manifeste guère que par l'aumône, à l'égard de ceux qui ne nous sont point liés par le sang et par l'amitié. Nous allons voir que l'aumône était plus pratiquée qu'on ne pense par les païens; qu'il y eut de plus parmi eux des tentatives de charité publique; et qu'enfin il existait avant l'Empire des associations de secours mutuels, que les Césars tolérèrent, quand elles étaient consacrées par des traités, mais qu'ils avaient de l'inclination à faire supprimer, parce que toute association, toute confrérie inspirait des ombrages à la politique romaine. Je veux auparavant citer un fait que Tacite raconte avec une certaine joie, comme un exemple de la charité publique. Après l'écroulement du cirque, « les maisons des grands furent ouvertes à tout le monde; des remèdes et des médecins, fournis universellement; et Rome, au milieu du triste aspect qu'elle présentait, ressembla à la Rome des anciens temps, lorsqu'on entourait de soins, d'attentions et de générosités ceux qui avaient été blessés dans quelque combat désastreux. » Ce sentiment de compassion publique et d'assistance mutuelle se manifesta plus d'une fois dans les calamités

qui affligèrent souvent les villes de l'empire, ruinées par des tremblements de terre ou par des incendies. Mais venons à l'aumône proprement dite. Nous avons déjà cité cette déclamation remarquable et singulière, qui nous représente au sein même de Rome une sorte de cour des miracles, abusant de la charité publique. Il reste à savoir si c'était là une imagination gratuite des rhéteurs de l'époque d'Auguste, ou si l'on peut en tirer quelque conclusion sur la pratique de l'aumône chez les Romains. Rome était, comme toutes nos grandes capitales, une de ces villes où l'on rencontre le plus de vices et de vertus, le plus de misères et de dispositions à les soulager. Les mendiants de tous les pays y abondaient. Ici, vous eussiez vu un malheureux avec le tableau qui peignait grossièrement son naufrage; là, des Syriens, espèce de Bohémiens de l'antiquité; plus loin, des Juifs à qui leur mère avait enseigné l'art de mendier[1]. Tant de pauvres auraient-ils afflué à Rome, et sans doute dans les autres grandes villes de l'empire, s'ils n'avaient espéré soutenir leur misérable vie en excitant la pitié des passants? Les déclamateurs pouvaient donc accuser d'abuser de la pitié publique le misérable qui mutilait des enfants abandonnés, pour les envoyer mendier à son profit et pour s'enrichir de leurs misères. Le paupérisme croissait dans l'empire, et les heureux pouvaient le voir s'étaler sous les formes les plus hideuses et les plus effrayantes. On rencontrait des misérables qui rôdaient dans les rues, ramassant les restes des repas d'autrui, se disputant les sales débris de légumes jetés aux ordures, ou s'empressant autour d'animaux morts de maladie pour apaiser gratuitement leur faim. Les indifférents disaient peut-être avec le Trimalcion de Pétrone : Un pauvre,

1. Ce mot que j'emprunte à Martial est confirmé par Juvénal. Tout arbre mendie et tend la main, dit-il, de l'emplacement boisé où campaient les Juifs :
. . . . . *ejectis mendicat silva Camenis*. (Sat. 3, v. 16.)

qu'est-ce qu'un pauvre? Est-ce qu'il y a des pauvres? Ou bien pour couvrir l'odieuse sécheresse de leur égoïsme, ils répétaient dans leur sotte sagesse avec Plaute: c'est une pitié cruelle, que de prolonger la vie et les misères de l'indigence par des secours qui ne sauraient être qu'insuffisants. Mais les honnêtes gens voyaient avec une pitié mêlée d'effroi le nombre toujours croissant des pauvres, et les empereurs s'en émurent. La mendicité était si répandue qu'il ne fallait pas penser à la prohiber. Trajan fit inscrire des milliers d'enfants pauvres sur les registres des distributions publiques.[1] Adrien, Antonin le Pieux et Marc-Aurèle firent des fondations charitables, qui devaient élever et marier un certain nombre de garçons et de filles. Alexandre Sévère imita leur exemple. Essais passagers, il est vrai, tentatives impuissantes, mais qui prouvent que si l'empire, mal constitué politiquement, mal constitué économiquement, ne pouvait parvenir à éteindre le paupérisme qui le minait en silence, ni même à en ralentir les tristes effets en venant au secours des classes nécessiteuses, il y avait au moins des idées d'humanité assez répandues, pour que des empereurs songeassent à les appliquer. Il y a plus: Pline nous apprend qu'il existait de son temps des associations de secours mutuels, antérieures à l'empire, et qu'on s'y cotisait d'une certaine somme, pour que la société vînt en aide à ceux de ses membres qui seraient accidentellement dans le besoin ou qui tomberaient dans la misère. Si de pareilles institutions eussent été généralement répandues, elles seraient devenues plus efficaces contre le paupérisme que toute la bonne volonté des empereurs: elles l'auraient prévenu, tandis que les largesses impériales n'y portaient qu'un remède toujours insuffisant. Mais la politique en avait peur: Trajan défendit qu'il s'en établît à l'avenir, et fit supprimer toutes celles qui n'étaient pas

1. Il étendit cette libéralité à toute l'Italie.

autorisées par les traités de la république avec les peuples vaincus, ou par des permissions spéciales et authentiques de ses prédécesseurs.*

Soit donc que l'on consulte les idées, soit que l'on consulte l'histoire, on ne peut disconvenir que la justice et l'humanité n'aient fait de remarquables progrès, grâce à la paix romaine et aux lumières du Stoïcisme. Aussi quiconque ne connaît pas l'aveugle tyrannie de l'habitude devrait s'étonner de trouver encore en usage des spectacles aussi barbares que les combats des gladiateurs, soit entre eux, soit contre des bêtes féroces. Que dis-je? L'influence de Rome, à qui d'ailleurs la civilisation et l'humanité doivent tant de services, avait infecté de ce scandale inhumain presque tous les pays soumis à ses lois. Il y avait des cirques en Asie-Mineure, en Gaule, en Espagne, en Afrique. Quelques villes de la Grèce elle-même, Corinthe entre autres, avaient laissé souiller leur sol de sang humain pour les stupides plaisirs de la foule. Comme nous ne dressons ni l'acte d'accusation, ni l'apologie de l'antiquité, essayons d'abord de comprendre en quoi consistait cet affreux spectacle, et nous verrons ensuite ce qu'en pensaient eux-mêmes les païens éclairés. Le degré d'horreur qu'un tel usage mérite dépend de la condition des gladiateurs. Laissons le cas où le gladiateur vendait ou louait librement son sang, et celui où il l'exposait par goût, ainsi que le firent des chevaliers et même des femmes. Car il n'y avait point là d'atteinte à la justice. Que si l'on jetait aux boucheries de l'arène, soit des prisonniers de guerre pour le plaisir des victorieux, soit des

* Sén. le rh., p. 71, 72, 75, 77, 79, 115, 176, 177, 178, 182, 291, 342, 346, 377, 410, 411, 534, 544. — Lucien, les Portraits; le Cynique; Saturnales; Crono-Solon. — Dion Chr., Disc. VII. — Quint., Décl. IX, X, XII, XIII, CCLX. — Juv., Sat. I, v. 92; V, 545; XI, 43; XII, 28, 130. — Hor., Sat. II, 2, v. 99-104. — Tac., Ann., VI, ch. 45. — Pl., Lett., I, 8; X, 94. — Apul., l. IV, IX. — Pétr., I, ch. 48. — Plaut., Trin., v. 296.

esclaves innocents pour les amusements des hommes libres, il n'y a point de paroles assez énergiques pour flétrir un tel abus de la victoire ou un tel oubli de l'humanité. Mais si le temps de ces atroces scandales était passé, si les victimes du cirque étaient des condamnés à mort, la question change d'aspect: la loi cesse d'être barbare à l'égard des victimes; elle ne l'est plus qu'à l'égard des spectateurs chez lesquels elle pervertit le sens de l'humanité; elle n'est plus coupable du sang versé, mais elle se démoralise elle-même en faisant un plaisir et un spectacle de ce qui devrait être un exemple, propre à inspirer la terreur et l'horreur du crime. Ce fut là, si je ne me trompe, le cas général des combats de gladiateurs sous l'empire: les combattants étaient ou des condamnés ou des hommes qui faisaient volontairement cet infâme métier. Je l'avoue, les déclamateurs nous représentent encore des captifs et des esclaves destinés à ces jeux sanguinaires; ils nous font assister aux horreurs morales de l'apprentissage et aux transes de ces combats, d'où l'on ne sortait victorieux que par un crime. Mais ces discours s'appliquaient moins au présent, qu'à l'époque de Spartacus, et je ne sais s'il y eût jamais pendant l'empire, excepté sous Constantin, un seul combat de gladiateurs, où l'on força des ennemis vaincus à s'exterminer. Lorsqu'il sagit de pareils spectacles dans Tacite, dans Suétone ou dans Sénèque, les gladiateurs sont presque toujours qualifiés de condamnés. ou de coupables, (*sontes, noxii.*) Or on ne peut certes appeler cruelle une mort par condamnation juridique, et qu'on recevait les armes à la main, dans le feu de l'action, sous les yeux et au bruit des applaudissements d'une grande foule assemblée. Voilà cependant ce que Sénèque réprouvait, et avec raison. Les motifs qu'il donne sont remarquables: « c'est un coupable, dites-vous; il a exercé des brigandages. — Eh bien! Il a mérité d'être pendu. — Il a assassiné.

— Il a mérité d'être tué comme il a tué. Mais vous, malheureux, quel crime avez-vous commis pour être condamné à la vue de ce spectacle? Frappe, tue, brûle, criez-vous, et vous ne comprenez pas que l'exemple de cruauté que vous donnez peut retomber sur vous. Vous êtes heureux de vivre sous un prince dont rien ne peut corrompre la bonté naturelle.» Et la lettre que nous citons commence par ces mots: « Je rentre chez moi plus cruel et plus inhumain parce que j'ai été parmi les hommes. Je me suis trouvé par hasard au spectacle de l'après-midi, attendant des jeux, des plaisanteries ou quelque autre amusement qui reposât les yeux de la vue du sang humain. Ce fut le contraire : ce qui avait précédé n'était qu'une pitié. Le matin des hommes avaient été livrés aux lions et aux ours; à midi, ils sont jetés en pâture à la cruauté des spectateurs. Vous entendez crier de toutes parts: pourquoi court-il si timidement au-devant du fer? Pourquoi frappe-t-il avec si peu de courage? Pourquoi ne meurt-il pas de bonne grâce? Et le malheureux est repoussé par les coups des assistants sous le fer qui doit l'achever.» Le mal de ces jeux sanglants était de remuer et d'exciter chez les spectateurs les instincts cruels et féroces de notre nature. C'est aussi pourquoi Plutarque les condamne. « Quand l'homme ne devrait pas même se plaire au sang des animaux, dit-il, le plus magnifique des spectacles pour lui est de voir des combats, des blessures, des morts et des meurtres d'hommes. On apprend dans ces spectacles sauvages l'insensibilité à l'égard de ses semblables et la cruauté.» Les anciens avaient remarqué avant Montesquieu que les princes les plus cruels étaient ceux qui aimaient le plus les combats de gladiateurs : témoin Claude, Domitien, et Commode qui descendit lui-même dans l'arène; et Tacite nous apprend qu'on blâmait le frère de Germanicus d'avoir trop de plaisir à voir couler le sang, quoique ce ne fût qu'un sang

vil.» Aussi la populace, qui ne réfléchit pas, pouvait bien ne pas aimer les princes qui la sevraient de ces voluptés sanguinaires; les gladiateurs eux-mêmes, quand les combats étaient rares, pouvaient bien se plaindre que le bon temps ne fût plus : les gens éclairés évitaient en général, ou par humanité ou par bon goût, des spectacles qui endurcissent et effarouchent le cœur. Lorsqu'il fut question d'établir à Athènes des jeux de cette espèce, les habitants en abandonnèrent aussitôt l'idée à cette simple parole du cynique Métronax : c'est bien, Athéniens : mais renversez auparavant l'autel de la Pitié[1]. Junius Mauricus refusa aux habitants de Vienne la permission de goûter ce tragique plaisir, et dit au prince qui était saisi de leurs plaintes à ce sujet : Plût aux dieux qu'il me fût possible d'abolir de tels spectacles par tout l'empire! Marc-Aurèle enfin brava les folles rumeurs de la foule en les rendant plus rares et en ne laissant combattre qu'avec des fleurets à pointe émoussée.

Ce n'était pas seulement les combats de gladiateurs qui, selon le mot d'une déclamation, déshonoraient et démoralisaient les supplices : c'était encore l'exposition aux bêtes et tous les genres de mort, transformés en spectacles et en plaisirs publics. Ici la cruauté la plus atroce se joignait souvent à l'immoralité. Tite-Live a beau nous dire à propos de l'écartélement de Suffétius : que tout le monde détourna les yeux de l'horreur d'un tel spectacle; que ce fut chez les Romains le premier et le dernier exemple de l'oubli des lois de l'humanité dans les supplices, et que Rome peut se glorifier que ses lois pénales furent plus douces que celles d'aucun autre peuple.» Il ne nous parle que des citoyens, que des hommes libres; mais nous voyons par Plaute qu'il n'y a point de raffinement de cruauté qu'on ne se permît sur les esclaves. Or quels étaient les malheureux, qui faisaient les frais de ces spectacles de cannibales que les empereurs et leurs délégués donnaient aux peuples? N'était-ce pas les esclaves ou les sujets de l'empire qui n'avaient point le titre de citoyens romains? N'était-ce pas sur eux que s'exerçait la sauvage imagination d'un Domitien, faisant voir aux Romains Icare précipité des airs, puis dévoré par un lion, Prométhée attaché à un rocher et lentement déchiré par un ours, des hommes dont les membres, encore vivants et tous dégouttants de sang, ne présentaient plus aucune image d'un corps humain? Lisez les lois, vous serez de l'opinion de Tite-Live? Lisez dans Sénèque le détail des instruments de supplice, ou dans Tacite et dans les vies des saints certaines descriptions de martyres, et vous serez effrayé que la cruauté humaine puisse aller jusque-là. C'est contre ces chevalets, contre ces croix, contre ces pieux traversant un homme de part en part, contre ces écartélements, contre ces tuniques ensouffrées, contre ces morts longuement et savamment prolongées, contre tout cet attirail de la cruauté et cet art raffiné des bourreaux, que s'élèvent Lucain, les déclamateurs, mais surtout Fabianus et Sénèque. Les Stoïciens de Rome ne se contentaient pas

1. Voilà ce que raconte Lucien dans la vie du Cynique Démonax, son contemporain; et l'autorité de son récit ne peut être affaiblie par un récit différent de Philostrate. Voici ce que dit celui-ci dans la vie d'Apollonius : « Les Athéniens, se réunissant au théâtre qui est au-dessous de la citadelle, se plaisaient à voir des hommes se massacrer entre eux, et ils avaient plus de goût pour ce spectacle que les Corinthiens aujourd'hui. Ils achetaient à grands frais et de tous côtés des adultères, des voleurs avec effraction, des coupeurs de bourse et une foule d'hommes de cette espèce, pour les faire combattre les uns contre les autres. Apollonius blâmait cette coutume cruelle : invité par les Athéniens à se rendre dans l'assemblée du peuple, il dit qu'il ne viendrait jamais dans un lieu souillé et tout arrosé de sang. Comment, disait-il dans une lettre, la déesse n'a-t-elle pas quitté votre citadelle, lorsque vous répandez un tel sang devant elle? Si vous continuez dans cette voie, lorsqu'arriveront les Panathénaïques, ce ne sont plus des bœufs, mais des hécatombes d'hommes que vous immolerez à la déesse. Et toi, Bacchus, tu honores encore de ta présence ce théâtre souillé de sang humain? Éloigne-toi aussi, Bacchus, et reprends le chemin du mont Cithéron, plus pur que ton théâtre.» (Vie d'Apollonius, IV, chap. 22.)

de déclamer : ils rappelaient aux Romains les vrais principes du droit pénal. Le premier principe de toute loi positive, c'est l'intérêt de la société. Or s'il est utile à la société de punir et de réprimer ceux qui nuisent aux autres, il ne l'est jamais de le faire avec cruauté. La loi et les jugements doivent toujours incliner vers le parti le plus humain. Marc-Aurèle admettait pleinement avec Sénèque les maximes suivantes: «Celui qui préside aux lois et qui gouverne l'État corrigera, aussi longtemps qu'il le pourra, les âmes par des paroles clémentes, puis par des reproches sévères, et enfin par des peines légères encore et sur lesquelles on puisse revenir. Ce n'est qu'à la dernière extrémité et pour les plus grands des crimes, qu'il est permis de recourir à la peine de mort.» Marc-Aurèle donne une raison admirable de cette lenteur à frapper du dernier supplice. C'est que si celui qui nuit à la société se retranche en quelque sorte du monde et se jette hors du sein de la nature, il a encore la ressource de se réunir au grand tout et de revenir à la nature dont il s'était écarté. Or, selon le mot de Sénèque, celui qui se repent est presque innocent. Que si l'on est réduit à sauver et à rassurer la société par la mort d'un homme, il n'est pas besoin de s'ingénier à varier et à prolonger les tortures, comme si la justice faisait ses délices des souffrances humaines. C'est la cruauté, disaient Sénèque et Fabianus, c'est la cruauté seule qui a imaginé ces chevalets, ces dislocations de membres, ces marques au front avec un fer rouge, ces amphithéâtres remplis de bêtes féroces, ces crocs avec lesquels on traîne les cadavres à la voirie, ces fouets, ces croix, et ces feux dont on environne des malheureux à demi enfouis dans la terre. Il y a de la barbarie à prolonger le supplice et à faire périr membre par membre et veine par veine; il y a de l'humanité à tuer vite et d'un seul coup. Mais que dire des supplices, lorsqu'on en

fait un spectacle et un amusement public, et que les spectateurs deviennent pires que les bourreaux par la joie sauvage dont ils se repaissent, par l'animosité qu'ils montrent contre ceux qui ne meurent pas comme il faut? Où est donc la majesté de la justice, la moralité des châtiments? Lorsque le magistrat doit prendre la triste robe de juge criminel et qu'il fait convoquer l'assemblée du peuple pour l'audition d'une sentence, il monte au tribunal non pas en furieux et comme un ennemi de l'accusé, mais pour ainsi dire, avec le visage impassible de la loi; il prononce d'une voix calme et grave les paroles solennelles du jugement; il ordonne de conduire le coupable au supplice avec sévérité, mais sans emportement et sans cruelle joie. Où trouver cette triste, mais sainte gravité dans ces exécutions qui servent de spectacle et non d'exemple? Le peuple tout entier n'y prend-il pas les sentiments des Phalaris? Ne désapprend-il pas l'humanité? Et n'est-ce pas le comble d'une furieuse démence que de faire sa joie des tortures d'autrui? Oui, il y a une férocité de bête fauve à goûter avec délices le spectacle du sang et des blessures.*

L'unité du genre humain,* l'égalité des hommes et par suite l'équité dans l'État, l'égale dignité de l'homme et de la femme, le respect des droits respectifs des conjoints et de ceux des enfants, la bienveillance, l'amour, la pureté dans la famille, la tolérance et la charité envers nos semblables, l'humanité dans toute circonstance et même dans la terrible nécessité de punir de mort les criminels dangereux et

* Sén. le phil., Des Bienf., VII, ch. 19; De la Col., I, ch. 25; III, 3; Clém., I, 15, 16, 17, 24, 25; Brièv., ch. 13, 14; Prov., ch. 4; Lett., 14, 24, 61, 90, 95. — Arr. Ent. d'Ép., I, ch. 19. — Lucain, II, v. 177. — Fabianus, dans Sén. le rhét., Cont., II. — Plut., Se nourr. de chair, Disc. II, ch. 2. — Tac., Ann., I, ch. 87; IV, 63; XII, 56; XIII, 33; XIV, 14. — Suét., Néron, chap. 12. — Juv., Sat., II, v. 144; III, 34; IV, 99-101; VIII, 190-194; XI, 8. — Plin., Pan., chap. 33; Lett., I, 22. — Lucien, Vie de Démonax. — Mart., I, 6, 7, 8.

incurables : voilà le fonds d'idées qui remplit les livres des derniers Stoïciens. Mais les philosophes, si nombreux qu'on les suppose d'après les satires de Lucien, n'auraient pas suffi pour propager partout ces doctrines et pour en pénétrer la société, s'ils n'avaient trouvé d'utiles auxiliaires dans les sophistes grecs et dans les déclamateurs latins. J'appelle l'attention sur ce point trop négligé par les historiens de la littérature et de la philosophie[1]. Les sophistes, comme leur nom l'indique et selon la définition de Philostrate, s'occupaient à la fois de philosophie et d'éloquence. Les déclamateurs s'adonnaient principalement à l'art de la parole, et même quelques-uns tels que Sénèque le père, Quintilien et Fronton, méprisaient souverainement les docteurs de la sagesse. Mais comme il est impossible, si prévenu que l'on soit pour les belles phrases et les figures oratoires, de toujours parler à vide, l'éloquence affamée des rhéteurs était bien de temps en temps obligée de se jeter sur les idées

1. Cette question déja touchée par Pithou, mais de cette manière diffuse et confuse qui appartient à nos érudits du XVIme et du XVIIme siècle, mérite d'être approfondie. Je regrette que nous n'ayons pas encore sur les déclamateurs latins les consciencieux et remarquables travaux d'un de nos anciens professeurs de l'École normale, enlevé l'année dernière à l'Université et aux lettres. M. Rinn, qui joignait à une érudition vaste et bien digérée, à un goût sûr et délicat, une intelligence aussi fine et aussi distinguée, que son caractère était droit et ferme, avait un penchant décidé pour Sénèque et pour toute la littérature de cette époque, dont il sentait vivement les qualités, sans en dissimuler les défauts. Défauts et qualités, il en montrait ingénieusement l'origine dans les leçons et les discours des déclamateurs. Cela le conduisait à rechercher les idées qui défrayaient cette éloquence factice, lorsqu'on voulait ne point parler pour ne rien dire ; et je sais qu'il avait noté curieusement toutes les questions de morale et de droit, dont il se trouve des traces dans ces phrases et ces figures de rhétorique que Sénèque le père nous a conservées. Malheureusement, arrêté par cet esprit de critique que l'École normale et l'enseignement développent outre mesure, il n'a rien osé publier. Il reculait par excès de sévérité pour lui-même devant le travail définitif de la rédaction. Ses savantes notes pourront-elles être facilement mises en état de voir le jour ? C'est ce que doivent désirer les amis des lettres et tous ceux qui aiment à se souvenir de M. Rinn.

morales qui avaient cours. Les sophistes tels que Lucien, Hérode Atticus, Dion Chrysostome, Maxime de Tyr, et plus tard Thémistius et Libanius étaient plus philosophes, et les déclamateurs affectaient plus l'éloquence et la politique. Les premiers aimaient surtout les thèses générales, développées par les Platon, les Épicure et les Zénon. Les autres, moins portés aux idées spéculatives, sont peut-être plus moralistes, et certainement ils touchent par beaucoup de côtés aux hommes de droit. Quintilien a beau dire que les causes dont les déclamateurs plaidaient le pour et le contre ne se rencontraient jamais dans la vie et au barreau. Il est constant qu'en mettant sans cesse en question le pouvoir du père de famille, qu'en revendiquant ou la liberté du fils, ou les droits de la femme et de la mère, ils agitaient des questions vivantes, qui faisaient dans ce moment même l'objet des méditations et des travaux des jurisconsultes[1]. Si nous

1. Quintilien indique lui-même le point où les déclamateurs et les jurisconsultes devaient souvent se rencontrer. « On discute souvent parmi les jurisconsultes la lettre et l'esprit de la loi, et la plus grande partie des controverses de la jurisprudence roulent sur cette question : quel est le sens, l'esprit de la loi écrite ? Il n'est pas étonnant qu'il se produise des discussions de ce genre dans les écoles des déclamateurs, où l'on imagine à dessein des suppositions qui puissent y donner lieu. (Inst. orat., liv. VII, ch. 7.) Les déclamateurs ne se contentaient donc pas toujours d'agencer plus ou moins industrieusement des syllabes et des phrases à effet, et comme le dit Quintilien, de blesser les pères ou les maris par métaphore et par figure oratoire. Ils discutaient sans cesse l'esprit des lois anciennes ou des lois existantes, et leurs sujets pouvaient bien être absurdes et impossibles de fait, sans l'être logiquement. Voici un cas que cite Quintilien et qui ne s'est peut-être jamais présenté, mais qui fait ressortir très-bien les difficultés inextricables de la *manus* ou du pouvoir, soit du père, soit du patron. « Qu'un père ait plein pouvoir (droit de mettre la main, *injectio manus*) sur son fils, un patron sur son affranchi ; que les affranchis suivent l'héritier : voila la loi. Une personne prend pour héritier le fils d'un affranchi, a-t-il ou non le droit de *manus ?* Son patron soutient qu'il ne peut avoir le pouvoir d'un père, étant lui-même dans la main d'un patron. » (VII, ch. 7.) Discussion pour et contre ; le patron soutient le vieux droit ; son client doit l'interpréter à son propre avantage : il ne le peut guère qu'en invoquant le droit naturel. C'est ainsi que les sujets romanesques et bizarres des déclamateurs pouvaient cacher et cachaient en effet des questions de droit légal et de droit naturel.

voulions préciser le rôle des sophistes et des rhéteurs dans la diffusion des idées morales, nous dirions que les sophistes ont plus servi au développement des principes qui deviennent la conscience d'un peuple; et les déclamateurs au développement des idées qui peuvent passer dans les lois; que les uns préparaient et secondaient, à leur insu et sans le vouloir, la révolution évangélique contre laquelle ils se tournèrent bientôt, et les autres, la révolution légale qui s'accomplit par le droit romain. Les uns et les autres, malgré leur verbiage et leur frivolité d'esprit, ont rendu d'incontestables services à la pensée en la vulgarisant. Voyez Dion Chrysostome et Lucien : vous les trouvez à Athènes, à Tarse, à Alexandrie, à Antioche, en Italie, en Espagne et en Gaule; ils sont sur toutes ces grandes routes que le génie de Rome ouvrait aux communications de l'univers; ils vont partout, prodiguant leur parole un peu banale, mais qui portait avec elle quelques lambeaux des plus belles doctrines des philosophes. Les déclamateurs, à l'exception de quelques-uns, comme Apulée, ne courent guère le monde; mais ils vivent au sein de la cité qui pouvait se dire la ville universelle. Ils parlent, et toute la jeunesse se forme à leur école : hommes d'État, hommes de guerre, poëtes, avocats, jurisconsultes, tous ont fréquenté et fréquentent[1] plus ou moins les basiliques où trônent les maîtres de la parole. Aussi tous les écrivains grecs ou romains de cette époque paraissent-ils avoir été imbus et comme pétris des mêmes idées; et les doctrines stoïciennes qui avaient alors la vogue se retrouvent, même avec leurs formules paradoxales, chez les Orientaux et chez les Occidentaux, initiés par les Grecs aux habitudes et aux secrets de la pensée. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre souvent les jurisconsultes

1. On ne *déclamait* pas seulement à vingt ans ; on déclamait toute sa vie, fût-on un des premiers au barreau, dans la magistrature, dans les affaires ou dans les lettres.

parler la langue philosophique de Cicéron ou de Sénèque. Une institution, qu'on doit aux empereurs, vint affermir et renforcer ce mouvement : Vespasien et Domitien établirent à Rome des chaires publiques d'éloquence, payées par l'État; Marc-Aurèle y ajouta des chaires de philosophie pour les principales sectes, en étendant le bienfait de cette instruction publique à tous les grands centres de l'empire. Le droit peut naître maintenant, et les peuples l'accepteront docilement et sans peine; car il sortira des principes philosophiques, qui sont devenus l'héritage commun de l'humanité.

L'influence de la philosophie et notamment du Stoïcisme est manifeste dans le droit romain qui, grâce à l'édit perpétuel d'Adrien, à l'édit provincial de Marc-Aurèle et à la constitution par laquelle Caracalla donna à tous ses sujets le titre de citoyens, devint la raison écrite non d'une ville, mais de toutes les nations soumises à l'empire. Des Gracques à Auguste, le droit qui, dans tout ce qui concernait la politique, s'était déjà beaucoup modifié par l'influence du tribunat, commence à se transformer dans sa partie purement civile, moins par l'action immédiate et directe de la philosophie ou de tel ou tel système, que par le progrès même de la civilisation et par le mélange de l'éducation romaine avec les connaissances grecques. Mais d'Auguste à Alexandre Sévère, le Stoïcisme s'introduit de jour en jour dans la jurisprudence, et s'il n'en chasse pas complétement le vieil élément romain, il le contre-balance sans cesse par la justice naturelle et par l'humanité. On peut même dire que le droit prétorien, qui est surtout l'œuvre de la philosophie ou de l'esprit nouveau qu'elle a fait naître, prévaut presque partout sur le droit *civil*[1]. Toutefois il ne faut rien

1. *Civil*, dans le sens des jurisconsultes romains, qui opposent sans cesse le *jus civile* au *jus naturale* et au *jus gentium*. Le droit civil, c'est le droit d'une ville ou d'un État; le droit des gens, c'est le droit commun à tous les peuples; le doit naturel, c'est le droit commun à tous les êtres animés. Ainsi, l'union de

exagérer : l'équité est loin de régner seule dans les lois de l'empire. Si vous ne considérez que les principes généraux, mis en avant par les jurisconsultes, à la vue de ces maximes et de ces formules toutes stoïciennes, vous pourriez croire que la philosophie est entrée dans le droit, comme dans une place conquise, enseignes déployées. Mais que sa victoire paraît incomplète, lorsqu'on passe des principes aux applications particulières ! Les Pandectes ne sont qu'un recueil incohérent de décisions contradictoires, où la justice et la vérité s'efforcent continuellement de tourner l'absurdité et l'injustice, sans oser les frapper en face. De là une multiplicité de distinctions et de restrictions à fatiguer la patience la plus intrépide, à désespérer l'érudition elle-même, presque autant que le bon sens. C'est pourtant dans ces subtilités et ces paralogismes sans nombre, qu'il faudrait chercher le progrès réel du droit, et non dans les belles sentences que les légistes aiment à débiter, parce qu'ils ont la prétention d'être les maîtres de la vraie philosophie et les docteurs de la science des choses humaines et divines. Je ne puis effleurer que très-sommairement un aussi vaste sujet. Mais qu'importe, si je parviens à faire comprendre comment les principes, professés par les Stoïciens, ont peu à peu pénétré dans les lois romaines ?

La condition essentielle et suprême du droit, c'est l'égalité : ce qui fait que tous les hommes peuvent être concitoyens et par conséquent avoir les mêmes droits, c'est qu'ils sont égaux, et réciproquement, ils sont égaux parce qu'ils sont originairement soumis à la même loi universelle. Les jurisconsultes adoptèrent ce grand et simple principe, que les Stoïciens de la Grèce et de Rome avaient toujours

l'homme et de la femme, ou plutôt d'un mâle et d'une femelle, est de droit naturel; le mariage est une institution du droit des gens; les lois particulières qui le régissent ici ou là sont des institutions du droit civil.

professé et qui était si conforme à l'unité de l'empire. Florentinus admettait, en se servant des termes mêmes de Sénèque et de Cicéron, que la nature a établi entre nous une certaine parenté : *cognationem quamdam*. « En ce qui concerne le droit naturel, disait Ulpien, tous les hommes naissent libres, tous sont égaux. » Hermogène, répétant les mêmes idées, écrivait : « Des guerres s'élevèrent, il s'ensuivit des captivités et la servitude qui est contraire au droit de la nature ; car originairement et par le droit naturel, tous les hommes naissaient libres. » Croit-on que les jurisconsultes qui posent si formellement le principe de l'égalité, tenteront franchement de l'appliquer ? Il n'en est rien. Je ne sais pas et l'histoire ne nous a pas suffisamment appris ce qu'ils dirent et firent dans le conseil des princes où ils étaient appelés ; mais dans ce qui nous reste de leurs livres, ils ne font que commenter les lois existantes, heureux quand ils peuvent trouver un rescrit impérial ou même une simple lettre, qui s'accorde avec leur philosophie. On ne peut certes leur reprocher d'avoir si longuement expliqué toute cette jurisprudence du *jus latinum*, du *jus italicum* et de toutes les inégalités que la conquête avait créées. Car il ne me paraît pas douteux qu'ils aient eu la plus grande part, sinon l'initiative, dans la législation qui effaça enfin ces catégories politiques, source de tant d'iniquités dans le droit civil, et qui étaient si contraires à la vraie destination de l'empire. Ce qu'il faut leur reprocher, c'est d'avoir fait si peu d'efforts pour détruire certaines distinctions qui n'avaient plus de raison d'être, et qui ne faisaient que compliquer inutilement le droit en violant la justice naturelle. A moins d'être amoureux d'archéologie juridique, on ne doit pas comprendre qu'ils aient si fort tenu à la distinction des héritiers *siens* et des autres héritiers, des enfants émancipés ou non, aux lois d'Auguste sur le mariage des sénateurs et des patriciens

avec des affranchies, à certaines inégalités tout aristocratiques des hommes et des femmes dans les successions ou dans d'autres actes civils[1]. C'est qu'ils sont moins des philosophes qui poursuivent les principes dans leurs conséquences naturelles pour les appliquer, que des hommes de droit, qui cherchent des moyens termes et des biais pour atténuer ce qu'il y a dans les lois existantes d'injurieux et, en même temps, de contraire à leurs propres idées ou bien à l'état actuel de la société et des mœurs. Aussi ne me paraissent-ils l'emporter sur les jurisconsultes de l'âge précédent que parce qu'ils ont une vue claire des principes du droit naturel, tandis que les autres allaient un peu au hasard de l'instinct et des circonstances.*

Partout la même antithèse entre la logique des principes et la logique du fait ou de l'habitude. C'est ce que nous allons voir d'abord dans le droit domestique. Les femmes soit dans le mariage, soit hors du mariage, avaient reconquis leur liberté sous une dépendance apparente et nominale. En effet, les matrones *ingénues* qui n'étaient point mariées, furent délivrées de la tutelle gênante et tyrannique des *agnats* par une loi de Claude, que les jurisconsultes approuvent volontiers; et si elles eurent encore un tuteur, c'était moins pour les retenir éternellement dans la sujétion et dans l'enfance, que pour les garder de l'ignorance et de la faiblesse naturelles à leur sexe. Encore les jurisconsultes ne convenaient-ils pas que cette dépendance fût juste et raisonnable. En effet, si la veuve *ingénue* qui avait trois enfants et l'affranchie qui en avait quatre étaient capables d'agir sans les conseils et l'autorisation d'un tuteur, comment la femme

1. Ainsi, depuis Claude, il était permis d'épouser la fille de son frère et non la fille de sa sœur. Ainsi, on admettait le mariage d'une patricienne avec un affranchi, mais non d'une affranchie avec un patricien.

* Dig., liv. IV, §. 1, *De statu hominis*; liv. IV, *De inst. et jure*; liv. XXXII, *De reg. juris*.

qui n'avait pas d'enfants ou qui n'en avait qu'un ou deux en aurait-elle été incapable? Les jurisconsultes auraient pu, ce me semble, se ressouvenir davantage de l'égalité morale des sexes, que la philosophie avait proclamée depuis Socrate et qui avait été si vivement défendue par les Cyniques et par les Stoïciens. On sait ce qu'était le mariage à la fin de la république et sous les empereurs. Les jurisconsultes, il est vrai, le définissaient avec les Stoïciens une association et une communauté de toute la vie, dans laquelle les conjoints participent au même droit humain et divin; mais ce n'était au fond qu'un simple contrat qui, formé par la volonté, pouvait être dissous par la volonté. L'autorité du mari, si terrible autrefois, était à peu près nulle; la *confarréation* et la *coemption*, par lesquelles la femme tombait sous la main de l'homme, s'en étaient allées en désuétude: loin de conserver, je ne dis pas dans la lettre de la loi, mais en réalité, le droit despotique de vie et de mort sur toutes les personnes de sa maison, le chef de famille n'avait même plus en général la disposition absolue des biens que l'épouse avait apportés dans l'association; et la faculté du divorce avait rompu toutes les chaînes justes ou injustes de la dépendance conjugale. On ne pouvait donc plus dire comme le vieux Caton: «Celui qui n'a point divorcé, est le juge de sa femme à la place du censeur. Il a sur elle un véritable empire despotique. A-t-elle fait quelque chose de mauvais ou d'indécent? C'est à lui de la châtier. A-t-elle bu du vin ou s'est elle permis quelque familiarité malhonnête avec un homme étranger? C'est à lui de la condamner. Si vous la surpreniez en adultère, vous pourriez la tuer impunément sans autre forme de procès. Mais si elle vous y surprenait, elle n'oserait même pas vous toucher du bout du doigt: elle n'en a pas le droit.» La loi avait encore la condescendance de ne point punir ou de punir légèrement celui qui avait tué

sa femme en flagrant délit d'infamie; mais le pouvoir de l'homme se réduisait au droit ou plutôt à l'obligation de poursuivre devant les tribunaux les désordres et le déshonneur de sa maison. La femme, de son côté, avait action contre son mari pour mauvais traitements. Et pour quelles causes? Était-ce seulement, lorsqu'il la négligeait pour entretenir une maîtresse, ou bien lorsqu'il se permettait contre elle de graves outrages ou des actes de brutalité? Je ne voudrais pas trop accorder à l'autorité des déclamateurs, mais je ne puis croire qu'ils aient tracé un tableau de pure fantaisie, lorsqu'ils nous représentent des matrones allant devant le juge pour obtenir des bijoux et des vêtements convenables à leur condition et à leur fortune. Il ne s'agissait donc plus d'établir l'égalité entre les époux ni de restituer à la femme sa personnalité absorbée dans le pouvoir de l'homme : l'égalité existait de fait et les personnes n'étaient que trop distinctes. Il aurait fallu rendre au chef de famille, non point son antique empire qui n'était qu'une tyrannie, mais son autorité légitime et naturelle. Or, quoique je reconnaisse bien la sévérité stoïque et romaine dans le langage des jurisconsultes, lorsqu'ils parlent de l'honneur et de la sainteté de la famille, je ne trouve point qu'ils aient tenté de remédier à la licence qui la souillait. Ils respectèrent toujours les lois d'Auguste, au lieu d'imiter Musonius Rufus, en attaquant le *concubinat*, et en déclarant qu'il n'y a de génération sainte et légitime qu'autant qu'elle est consacrée par un vrai mariage. Ils ne montrèrent pas une initiative plus hardie contre la faculté illimitée du divorce, malgré les invectives des philosophes et des poëtes contre les scandales de cette prostitution autorisée par la loi.

Il me reste à dire un mot sur la mère de famille et sur les enfants. Si la femme, en tant que femme, est traitée plus libéralement par la jurisprudence impériale que par les législations antérieures, elle est loin d'avoir, comme mère, les droits qui lui semblent dévolus par la nature. En tutelle elle-même, elle ne pouvait être la tutrice de ses fils ou de ses filles; et d'un autre côté, les jurisconsultes n'admettaient point que la succession des enfants revînt aux parents[1] ou aux ascendants par une nécessité naturelle : ils se contentèrent en conséquence de leur faire leur part, moins par devoir d'équité, que par simple commisération, selon l'expression d'Ulpien. Je ne sais si les philosophes s'étaient occupés de ces questions dans leurs nombreux ouvrages sur le mariage et sur les lois; ces ouvrages sont perdus. Mais je m'étonne que les jurisconsultes n'aient pas ici franchi les limites de l'ancien droit. Car je trouve dans le Panégyrique de Trajan les idées les plus simples et les plus justes sur le droit naturel de succession; et d'autre part, les mœurs laissaient plus de droits à la mère que les lois. Ainsi je lis dans la Consolation de Sénèque adressée à Marcia, fille de Crémutius Cordus : « Ton fils fut jusqu'à l'âge de quatorze ans sous la direction de ses tuteurs, et toujours sous la garde de sa mère. Quoiqu'il eût sa maison à lui, il ne consentit jamais à quitter la tienne. Arrivé à l'adolescence, il ne voulut point aller à l'armée pour ne pas s'éloigner de toi. Il ne s'écarta jamais de ta présence, et c'est sous tes yeux qu'il perfectionna les qualités de son heureux naturel. » Ces détails de discipline domestique sont confirmés par d'autres semblables qu'on peut voir dans l'Apologie d'Apulée. Mais surtout je trouve dans la Consolation à Helvia un texte, qui me ferait croire que les historiens du droit pourraient bien exagérer l'incapacité des femmes romaines à la tutelle de leurs enfants. « Tu as administré notre patrimoine, dit Sénèque à sa mère, avec

1. Excepté au père, lorsque les enfants n'étaient pas émancipés de son pouvoir. Mais le pouvoir paternel, tel que l'entendent les jurisconsultes, est d'institution civile et non naturelle.

tout le soin qu'on donne à ses propres biens, avec le fidèle et strict respect qu'on doit à ceux d'autrui. » Quoi qu'il en soit, ce n'est que sous les empereurs chrétiens que les droits naturels de la mère furent reconnus et consacrés par la loi écrite. *

Quant aux enfants, qu'ils le fussent par nature ou par adoption, ils ne cessèrent pas d'être considérés comme la propriété du père de famille, tant qu'ils n'étaient pas émancipés. Il est vrai que ce pouvoir étrange du père devait « se manifester, selon les jurisconsultes, par l'amour et non par la cruauté. » Mais il n'en était pas moins exorbitant et contraire à la nature, qui émancipe comme d'elle-même les enfants, quand ils sont arrivés à l'âge d'homme. Selon le droit romain, le fils non émancipé ne possédait rien en son nom et ne disposait en maître que de son *peculium castrense*, quand il en avait un. Si l'on ne connaissait point la force de l'habitude et la religion ordinaire aux légistes pour le droit écrit, on comprendrait difficilement comment des hommes, versés la plupart dans la philosophie, ont à peine osé toucher à un pareil droit. Les deux seuls points où ils ont réduit quelque peu le pouvoir du père, sont la faculté de déshériter entièrement ses enfants et celle de les garder sous sa puissance sans les marier. Les proconsuls furent autorisés à contraindre le père de marier et de doter ses enfants; et l'on admit qu'on empêche ses enfants de se marier, lorsqu'on ne leur cherche point de parti.[1] D'un autre côté, tout testament, quoique fait suivant les lois, pouvait être attaqué comme inofficieux, quand il n'était pas fait suivant ce que prescrit la piété pater-

* Ulp., Reg., t. XI, ℥. 8. — Paul., Sent., t. XXVI, ℥. 5. — Cat., Fragm. — Tacit., Ann., II, ch. 85. — Quint., Décl. X, XVIII. — Dig., liv. XXXVIII, t. 6.

1. Héliogabale avait fait une loi qui n'est pas restée, que je sache, dans le Droit romain : toute fille, âgée de vingt-cinq ans et que ses parents n'avaient point pourvue, était autorisée à se marier comme elle l'entendait.

nelle. Car on ne doit point souffrir, dit Gaïus, que les parents commettent dans leurs testaments une injustice contre leurs enfants. Les lois forcèrent d'ailleurs les parents à reconnaître leurs fils ou leurs filles légitimes, ce qui était dans l'origine laissé au bon plaisir du père; elles les condamnèrent à fournir à leurs enfants des aliments et le nécessaire; et par ces deux dispositions elles arrêtèrent sans doute, autant que cela était possible, l'habitude de l'exposition qu'elles flétrirent. «C'est un parricide, dit Paul, non-seulement d'étouffer les enfants encore dans le sein de la mère, mais aussi de les abandonner après qu'ils sont nés, de leur refuser des aliments, de les exposer dans les lieux publics à la compassion des passants, quand on n'a soi-même aucun sentiment de pitié.*

Le seul point sur lequel l'*Édit* du préteur ou la jurisprudence de l'empire innova résolument, est le droit et l'ordre des sussessions. Les Douze Tables avaient reconnu trois ordres de successibles. En première ligne venaient les héritiens *siens*, c'est-à-dire les enfants ou petits-enfants du père de famille qui venait de mourir, plus sa femme *in manu*, parce qu'elle était assimilée à une fille, et en outre la femme en *puissance* du fils en *puissance*. A défaut des héritiers *siens*, la succession revenait à l'*agnat* le plus proche, ou au plus proche parent, homme ou femme, par les mâles. Mais le droit de succéder s'arrêtait pour les femmes à la sœur. Ainsi la tante ne succédait pas au neveu, la cousine au cousin, tandis que le cousin succédait à la cousine, le neveu à la tante. A défaut d'*agnats*, la succession passait aux *gentiles*. L'Édit du préteur modifia profondément cette législation artificielle et purement civile, en plaçant à côté des héritiers créés par la loi tout un ordre nouveau de successibles, qui ne devaient leurs droits qu'au sang et à la nature. Je reproduirai ici les innovations du préteur et les critiques de Gaïus

* Dig., l. XXV, t. 3; XLVIII, 9, 20, L. 17. — Paul., Sent., liv. IV, t. 5.

contre les Douze Tables, pour montrer quels principes tendaient à remplacer dans la famille les dispositions factices de l'ancienne jurisprudence. Quoi donc! dit Gaïus, les enfants qui ne sont plus sous la puissance du père, parce qu'ils sont émancipés ou pour d'autres causes, ne succéderont pas et seront exclus de la famille comme des étrangers. Les *agnats* qui ont subi un changement d'état civil, doivent-ils perdre par cela-même les droits naturels de l'agnation? Pourquoi les femmes *agnates*, autres que les sœurs, seraient-elles privées de la succession? Que penser de l'exclusion absolue des parents de la femme? C'est là une loi dure, étroite, pleine d'iniquités. Le préteur a donc eu raison d'appeler par la *possession des biens*[1] tous les enfants à la succession de leur père. S'il n'y a ni enfants ni héritiers siens, l'agnat qui aura conservé la parenté civile, c'est-à-dire non émancipé, viendra en seconde ligne, quand même son degré de parenté serait plus éloigné que celui des autres agnats émancipés. Mais à défaut des agnats, le préteur introduisit une troisième catégorie ainsi composée : 1° des femmes agnates, autres que les sœurs; 2° des agnats émancipés; 3° des agnats qui viennent après l'agnat le plus proche et que l'ancienne loi n'admettait pas à succéder, quand celui-ci refusait; 4° des parents par les femmes ou des cognats, oubliés ou plutôt repoussés par les Douze Tables; 5° des enfants qui avaient passé par l'adoption dans une famille étrangère. Tel est le changement le plus considérable, apporté au droit ancien par le préteur, et que les légistes accueillirent avec empressement. Si l'on excepte la part faite aux enfants émancipés et qui n'avaient pas été adoptés dans une autre famille,

1. C'est encore un de ces biais, une de ces subtiles distinctions de la jurisprudence romaine. Les successibles, admis par le préteur à faire valoir leurs droits, ne succèdent pas, ils entrent simplement en possession : car, selon Gaius, le préteur ne peut pas faire des héritiers.

la justice naturelle ou celle qui est fondée, comme disaient les déclamateurs, dans la vérité même des choses, est loin encore d'être pleinement reconnue par le Code : elle n'y vient timidement qu'à la troisième place. Mais enfin le principe est formellement posé; il ne reste qu'à en tirer les conséquences pour perfectionner le droit des successions domestiques.*

Nous passerons rapidement sur les contrats que les citoyens peuvent faire entre eux, et sur leurs rapports civils. Quelque imparfaite que soit sur ce point une législation, elle repose en général sur les principes du droit naturel. Ces principes sont fort simples, et les jurisconsultes de l'empire les expriment le plus souvent dans les termes mêmes des Stoïciens. Il y a, disent-ils une certaine parenté *(cognatio)* entre les hommes: d'où il suit qu'on doit rendre à chacun ce qui lui est dû, que personne n'en doit léser un autre; que l'homme ne doit point tendre de piéges à l'homme; qu'il est défendu de s'enrichir au détriment et par le mal d'autrui[1]. Ces maximes n'étaient probablement pas énoncées dans les lois des Douze Tables; mais qui peut douter qu'elles ne leur servissent de fondement? Le grand progrès du droit nouveau sur le droit ancien, c'est qu'il respecte moins superstitieusement les paroles et les syllabes, et qu'il tient plus de compte de la bonne foi. Mais nous le répétons, il n'y a point là de quoi rechercher curieusement l'influence de la philosophie. C'est dans les rapports des affranchis et des patrons, des maîtres et des esclaves que se fait surtout sentir l'antagonisme de l'esprit ancien et de l'esprit nouveau.

Quelle était la condition des affranchis parmi les citoyens? Il ne faudrait pas juger de leur condition légale par la

* Gaius, liv. III, chap. 18 et 19.

1. Toutes formules, qu'il serait facile de retrouver dans le traité de Cicéron sur les Devoirs.

fortune que firent quelques uns dans le monde. L'affranchi demeurait le client de son ancien maître; il lui devait certains hommages et des services assez onéreux; il était tenu de souffrir ses remontrances, ses corrections, ses outrages, même ses coups; son esclavage durait encore à demi dans la liberté. « Le préteur ne doit pas souffrir, dit Ulpien, qu'un homme, hier esclave, affranchi aujourd'hui, vienne se plaindre que son maître l'a injurié en paroles, ou l'a légèrement frappé. Mais si le patron a fait battre son affranchi de verges ou de coups de fouet, s'il lui a fait quelque blessure non médiocre, il est juste alors que le préteur vienne en aide à la personne lésée.» Nous allons encore voir paraître ici la main protectrice de la loi: des patrons abusaient du droit qu'ils avaient d'exiger certains travaux de leurs affranchis; le préteur mit une borne à leurs exigences excessives. Il fut admis que l'ancien maître devait ou nourrir ses clients, ou leur laisser le temps de gagner leur vie. Il ne put demander que des services en rapport avec la dignité, les ressources ou le métier de ses affranchis. Il ne lui fut point permis de leur défendre d'exercer la même industrie que lui dans la même localité. Mais surtout le sort de l'affranchi est assuré. Grâce aux précautions dont la loi entoure l'affranchissement et à sa faveur ou à sa juste partialité pour la liberté, celui qui est sorti de l'esclavage n'a plus à craindre d'y retomber par l'humeur et la mauvaise foi de son ancien maître. A l'époque de Cicéron, l'affranchissement n'était en général qu'un acte privé sans garanties, et d'après une loi de Drusus, il suffisait que le patron niât d'avoir donné la liberté à son affranchi, pour que celui-ci redevînt esclave. Une fois libre maintenant, un homme l'est pour toujours, lui et les siens. Il n'est pas encore sur le pied de l'égalité avec ceux qui sont nés libres; il est le client obligé de son patron et même du successeur de son patron. Mais

cette demi-servitude n'atteint que sa personne, et ses enfants naissent *ingénus*[1]. Il y a plus, l'empereur pouvait effacer la tache de l'origine servile de l'affranchi, en lui accordant le droit de porter l'anneau d'or: car il rendait à qui il voulait l'ingénuité et comme les titres de naissance communs à tous les hommes, qui naissent libres et égaux dans le principe. La condition des femmes affranchies était plus dure. La loi de Claude, qui avait délivré les matrones de tout ce qu'il y avait de gênant et d'oppressif dans la tutelle, laissait subsister cette servitude pour la *liberta*. La femme affranchie ne pouvait se marier ni faire aucun acte civil qu'avec l'autorisation de son patron; elle lui était par là soumise, corps et âme, et c'était d'elle qu'il était vrai de dire ce qu'un déclamateur écrit du *libertus*: « Se prêter à la passion amoureuse d'un homme, c'est condescendance pour l'affranchi, comme c'est nécessité pour l'esclave.» Elle était donc vouée presque nécessairement au métier de courtisane, et quand le patron n'abusait pas d'elle pour assouvir son libertinage, elle était forcée ou peu s'en faut de se livrer à la luxure publique, tant pour gagner sa vie que pour satisfaire aux exigences de son ancien maître. Je ne doute point qu'ici la protection de la loi ne fût inefficace : il faut pourtant la remarquer comme une preuve du progrès des idées. Ovide exprimait l'opinion de son époque, lorsqu'il écrivait: « Qu'une matrone respecte et craigne son mari; qu'elle fasse garder sa pudeur: c'est bien, les lois et l'honnêteté le lui commandent. Mais toi, te faire garder, toi, que la *vindicta* vient à peine de racheter de l'esclavage! Qui pourrait le supporter?» Deux siècles plus tard, la différence de la femme affranchie et de la matrone

1. On ne connaît plus que deux classes d'hommes, et cela, dès l'époque de Suétone, c'est-à-dire, à partir de Nerva au plus tard : les *ingenui* et les *libertini* ou *liberti*. La différence des *libertini* (enfants d'affranchis) et des *ingenui* ne subsiste plus. *Libertus* et *libertinus* sont synonymes.

avait disparu avec celle des hommes libres de race servile et des hommes libres de race *ingénue*. « Nous devons regarder comme mère de famille, dit Ulpien, la femme qui vit honnêtement; car ce sont les mœurs qui distinguent la mère de famille des autres femmes; et sur ce point, il importe peu qu'on soit mariée ou veuve, ingénue ou affranchie : ni le mariage ni la naissance ne font la mère de famille; ce sont les bonnes mœurs. » Dès lors celui qui tentait de corrompre la pudicité d'une femme affranchie, pouvait être poursuivi comme d'injures, aussi bien que s'il se fût adressé à une matrone de race ingénue. Chose remarquable dans ces siècles de corruption: le seul intérêt que les lois protégent également dans tous, même dans les esclaves, est celui de la pudeur.*

Il y avait une classe d'hommes complétement abandonnés de la loi jusqu'à l'époque impériale, la classe des esclaves, sans contredit la plus nombreuse de toutes. Le sentiment de la justice naturelle, qui s'efforçait de pénétrer dans toutes les relations sociales, intervint enfin dans les rapports des maîtres et des esclaves, avec plus de hardiesse peut-être que dans tous les autres. On comprend d'ailleurs que nulle part son intervention ne fût plus nécessaire. L'affection corrige ce qu'il peut y avoir d'inique dans le droit de famille; mais si la loi ne défend point l'esclave, rien ne le défend. Le jour où Auguste menaça de sa vengeance son ami Védius Pollion, s'il faisait encore jeter des esclaves à ses murènes pour engraisser ces poissons voraces, on put comprendre qu'à défaut de la loi, il y avait maintenant un personnage redoutable entre le maître et ses serviteurs, et que le pouvoir absolu d'un homme sur un autre allait enfin recevoir des limites. Des gens cruels et intéressés abandonnaient leurs esclaves

* Dig., liv. XXXVIII, 1; XLVII, 1, 10; L, 16. — Ovide, Art d'aimer, liv. III, 613.

malades, et les revendiquaient ensuite, si le hasard leur avait rendu la santé. Claude établit que celui qui n'avait pas pris soin, comme il le devait, de ses esclaves malades, n'aurait plus aucun droit sur eux. La loi Pétronia, sous Néron, défendit de livrer arbitrairement des esclaves au *laniste*, et l'on eut action d'injures non-seulement contre celui qui aurait vendu, mais aussi contre celui qui aurait acheté des malheureux pour les exposer aux jeux sanglants du cirque, sans une décision formelle des juges. Le même sentiment d'humanité fit que Marc-Aurèle, ne pouvant supprimer les combats de gladiateurs, voulut du moins qu'on ne s'y servît que d'armes émoussées, afin qu'on vît l'adresse et non le sang et les blessures des combattants. Un rescrit d'Antonin le Pieux ordonna au préteur d'examiner les plaintes des esclaves contre la cruauté ou l'impudicité de leurs maîtres, et dans le cas où ces plaintes seraient fondées, de faire passer les plaignants dans les mains d'un autre propriétaire. A. Sévère défendit de prostituer des esclaves malgré leur consentement; Domitien, Nerva et d'autres empereurs, d'en faire des eunuques. Quelque insuffisantes que fussent ces ordonnances et d'autres semblables pour réprimer et prévenir les abus de la servitude, surtout dans les campagnes et dans ces vastes ergastules, où les esclaves travaillaient enchaînés comme les forçats de nos jours, elles sont cependant de graves atteintes au pouvoir du maître. Ce droit n'est plus entier ni absolu, ou pour mieux dire, il n'existe plus, si ce n'est par une sorte de tolérance et par une concession de la faiblesse et de la politique à d'injustes intérêts, du moment que le maître n'est plus la loi même et le juge de ceux qu'il possède. Quel est le droit, en effet, dans toute sa rigueur? « Tout est permis contre l'esclave, disait un déclamateur. Accusera-t-on un homme d'injures pour avoir battu ou tué son serviteur au milieu des services que

celui-ci doit lui rendre? Au point de vue du droit, il n'y a point de différence entre frapper ou tuer; et s'il ne doit pas être permis de tuer, il ne doit pas l'être non plus de frapper.» La conclusion rigoureuse de ce raisonnement, celle qui fut plus ou moins admise par les codes antiques, c'est que le maître ne peut être poursuivi pour avoir tué son esclave. Car après tout, cela le regarde, et ne regarde que lui, si, par un acte imprudent de brutalité et de colère, il se prive lui-même de sa propriété. Les lois de l'empire n'osèrent pas encore dire que personne, pas plus le maître qu'un autre, n'a le droit de frapper l'esclave; mais passant par-dessus la logique, elles punirent celui qui avait tué, et réprimèrent, autant que possible, les cruautés excessives et superflues. Là ne se bornent point les progrès du droit sous l'influence de la civilisation et du Stoïcisme. Professant que l'esclavage est un établissement du droit des gens contraire à la nature, et que, par le droit naturel, tous les hommes naissent égaux et libres, les jurisconsultes, sans attaquer directement la servitude, tendirent de jour en jour à considérer les esclaves comme des hommes, soumis au même droit que tout le monde. Tant qu'un homme est esclave, il n'est en réalité ni père, ni fils, ni époux, au point de vue du droit civil. Mais du moment qu'il peut être affranchi, les jurisconsultes sont bien forcés de tenir compte en lui de ces relations naturelles, sous peine de violer les premières lois de la morale. «Aussi, dit Paul, en matière de mariage il faut observer les liens de parenté contractés dans la servitude. L'affranchi ne pourra donc épouser ni sa mère, ni sa sœur, ni la fille de sa sœur.» Car si le droit civil ne consacre pas cette parenté, elle n'en existe pas moins: «et le droit civil, dit un autre jurisconsulte, ne peut en aucune manière rompre les liens du sang.» Il ne faut pas négliger non plus les alliances serviles. «Ainsi vous ne pouvez pas plus épouser,

que si elle était légalement votre belle-mère, la femme qui a cohabité avec votre père; ni réciproquement, celle qui a cohabité avec votre fils.» C'est par cette voie détournée que les jurisconsultes, craignant de continuels incestes dans une société sans cesse recrutée par l'affranchissement, étaient forcés de voir un homme dans cette chose animée, sans existence civile, mais qui pouvait devenir un citoyen romain. Encore un pas, et le *contubernium* devenait un véritable mariage, et l'esclave avait une famille aussi bien que l'homme libre: ce qui serait la destruction de l'esclavage proprement dit, si l'on y ajoutait que le maître ne pourra vendre un esclave qu'avec sa femme et ses enfants. On peut même dire que l'esclave était, à un certain degré, propriétaire; car bien que légalement il ne pût rien posséder en propre et en son nom, la loi «fermait les yeux», lorsqu'il se rachetait, lui ou l'un des siens, de ses propres deniers. Ces adoucissements progressifs de l'esclavage ne suffisaient point à la philosophie et à l'humanité des jurisconsultes: comme la servitude est pour eux comparable à la mort, et que la liberté leur paraît d'un prix inestimable, ils s'attachèrent à favoriser par tous les moyens la cause de la liberté. Une de leurs plus constantes maximes, c'est que toutes les fois qu'il y a le moindre doute en matière d'affranchissement, c'est la liberté qui doit l'emporter. De là les décisions les plus contradictoires. L'enfant est-il conçu dans l'esclavage? il est libre, si sa mère n'est plus esclave, lorsqu'il vient au monde. Si sa mère était libre et devient esclave, ou pour mieux dire, si son état civil était en suspens lors de la conception, l'enfant naît libre, parce qu'il a été conçu dans la liberté: car, disent les jurisconsultes, le malheur de la mère ne doit jamais préjudicier à celui qu'elle porte dans son sein. Quoiqu'ils aient toujours conservé un trop grand respect pour la loi d'Auguste, qui mettait une borne à la libéralité des maîtres, ils multiplièrent

pourtant, le plus qu'ils purent, et les moyens et les facilités de l'affranchissement.*

Nous ne dirons qu'un mot de la pénalité et de la *question*.

Nous ferons sur la pénalité, telle que nous la trouvons dans le Digeste, une double remarque : elle est infiniment moins cruelle, qu'on ne pourrait le croire d'après quelques passages de Sénèque et les Vies des saints; mais elle est fort inégale. Les seules peines qui soient citées dans le Digeste sont ou la bastonnade, ou le fouet, ou les coups de chaîne, l'amende avec infamie, la perte d'une dignité, la déportation, la rélégation dans une île, les travaux forcés dans les mines, la décapitation, la mort par la fourche, par l'exposition aux Bêtes et par le feu. Sans doute, il y a là quelques supplices affreux; mais nous ne voyons rien de pareil aux supplices longs et raffinés que Sénèque raconte. Ulpien dit même expressément qu'il est défendu de faire périr personne à coups de fouet et de verges ou dans les tortures. Antonin le Pieux et les divins frères (Vérus et Marc-Aurèle) avaient permis au condamné de choisir le genre de mort qu'il voudrait : mesure qui ne fut point reçue après eux. Le principal défaut de cette pénalité, c'est d'établir des catégories; l'escave n'est point puni comme l'homme libre, le plébéien de naissance obscure comme le décurion ou le citoyen bien né. Le Stoïcisme n'avait donc pénétré dans cette partie du droit que pour l'adoucir: il n'y avait pas encore introduit l'équité, condition essentielle de toute véritable loi.

Ce qu'il y a de plus horrible dans la jurisprudence romaine[1], c'est la *question*. Les légistes pouvaient-ils en ignorer l'injustice et l'absurdité? « Cela dépasse toute cruauté, disait

* Dig., I, t. 5; II, 12; XXIII, 2; XL, 1; XLVII, 10; XLVIII, 8, 10; L, 17. — Paul., Sent., liv. II, 24. Gaius, I. §§. 52, 53.

1. Et cette absurdité horrible s'est pourtant conservée chez des peuples qui se vantaient, eux aussi, comme les Romains, d'être civilisés, jusqu'au XVIIIme siècle.

un déclamateur, que de mettre son fils à la torture pour savoir s'il est innocent ou coupable ». Généralisez ce mot, et vous avez la règle, qui devait faire supprimer cet abominable moyen d'instruction juridique. Mais au moins s'accordait-on sur l'efficacité de cet interrogatoire de la souffrance? Non. « Car alors ce n'est point l'homme ni la vérité, disait un autre rhéteur, c'est le corps et la douleur qui répondent. » On peut même voir que ces doutes sur l'utilité de la question était un des lieux communs de la rhétorique ancienne. « Discutez-vous les réponses arrachées par la torture, dit Quintilien après Aristote et Cicéron, ou vous montrez que la question est un moyen d'arracher la vérité aux coupables ou aux témoins; ou bien, plaidant la thèse contraire, vous prouvez que ce n'est qu'un instrument d'erreur et de mensonge. La dureté et l'habitude de souffrir rendent à l'un le mensonge facile; la faiblesse en fait à l'autre une nécessité. A quoi bon s'étendre là-dessus? Les plaidoyers des anciens et des modernes sont pleins de ces considérations. » Et ces considérations qui remplissaient tous les discours des avocats, Quintilien nous en donne lui-même des exemples dans ses déclamations. « Quoi de plus hideux, dit-il, que cette lutte et cette sorte d'animosité entre le bourreau et la victime! .... Soit! Accordons quelque autorité aux tortures. Eh bien! Une vieille femme a été torturée: une seule *question* ne suffit-elle pas contre une créature de ce sexe et de cet âge? Tu étends et écartèles ces membres déjà languissants et faibles naturellement, tu fais déchirer à coup de verges cette peau qui tient à peine, et du dis «celle-ci ment». Peut-elle donc mentir si longtemps malgré ta volonté et la fureur de tes supplices? Même quand les hommes les plus robustes sont mis à la torture, lorsque la douleur ébranle les courages les plus fermes, il est important de savoir ce que celui qui met à la question veut qu'on lui réponde.... Or, redoubler les tourments, faire revenir le

bourreau, qu'est-ce autre chose que de dire : «Torture, jusqu'à ce que le patient consente à mentir» ? Les jurisconsultes savaient tout cela, les jurisconsultes le répétaient : mais ils s'arrêtaient là, soit par un respect superstitieux de la loi écrite, soit par une suite de la terreur permanente que les esclaves inspiraient ; ils n'ont rien fait pour effacer des lois cette absurde et cruelle procédure[1]. La question s'était même étendue, au moins pour les crimes de lèse-majesté, des esclaves aux personnes libres de tout sexe, de tout âge et de toute condition, et il s'est trouvé un homme de loi, Charisius, pour justifier cette atrocité.*

Que l'on compare maintenant les progrès du droit romain avec les théories des philosophes, et l'on arrivera à cette double conclusion : 1° le droit romain s'est transformé pendant les trois premiers siècles de notre ère sous l'influence dominante du Stoïcisme ; 2° il est si peu nécessaire, pour expliquer cette transformation, de recourir à une influence étrangère et supérieure à la philosophie, que le droit, malgré ses remarquables progrès, reste encore fort en arrière des idées stoïciennes. N'est-ce pas au nom des principes qu'il emprunte à Zénon et à Chrysippe, que Cicéron conçoit et appelle une réforme de la jurisprudence romaine ? Le grand jurisconsulte du siècle d'Auguste, Antistius Labéon, qui le premier innova dans le droit avec un peu de hardiesse et de suite, n'est-il pas qualifié de philosophe[1] par Tacite et par Pomponius ? Le mouvement du droit romain vers l'humanité ne commence-t-il pas à se produire avec plus de décision et de force, après les prédications philosophiques de Sénèque, de Musonius et d'Épictète, sous le règne de l'empereur stoïcien qui fit ouvrir partout, aux frais du trésor, des écoles publiques de philosophie ? Y a-t-il parmi les idées générales, qui dirigent et dominent les innovations des *prudents*, un seul principe qui ne se lise textuellement dans Sénèque ou dans Cicéron ? L'état de la société romaine et les idées que répandaient les philosophes aidés des rhéteurs, suffisent pour expliquer les plus grandes hardiesses des jurisconsultes : ce qui le prouve de reste, c'est que les Gaïus, les Ulpien, les Papinien et les Paul nous paraissent bien timides à côté de Sénèque et d'Épictète. Le Stoïcisme proclamait, depuis cinq siècles, l'égalité et la liberté naturelle de tous les hommes : l'esclavage a-t-il disparu de l'empire et des lois, par les efforts des jurisconsultes ? Le Stoïcisme professait l'égale dignité de l'homme et de la femme dans la grande cité des esprits : la dépendance et l'incapacité civiles de la femme ont-elles été entièrement rayées des Codes ? La loi n'est une

1. Voici d'ailleurs ce que dit Ulpien : « Les Constitutions nous montrent qu'il ne faut pas toujours avoir foi aux tortures, sans cependant s'en défier en toute circonstance. C'est une chose fragile, périlleuse et qui manque souvent de vérité. Car la plupart, à force de patience ou d'endurcissement contre la douleur, méprisent les tortures au point qu'on ne peut aucunement leur arracher la vérité ; d'autres sont si lâches à souffrir, qu'ils aiment mieux faire n'importe quel mensonge que de s'exposer aux souffrances de la question, et ainsi ils varient dans leurs aveux et sont toujours prêts à se charger, eux et les autres. » (Dig., XLVIII, 1.) Ainsi, il avoue, comme le disait Quintilien, « que ceux qui n'ont pas la force de souffrir mentent, et que ceux qui en ont la force mentent encore. » Mais c'est tout : d'ailleurs il recommande, comme le voulait Auguste, de ne pas commencer un interrogatoire par les expédients aussi douteux que cruels de la question (XLVIII, 11), ou comme le prescrivait Adrien, de n'en venir à la question que lorsqu'il a y de fortes présomptions contre l'accusé et qu'il ne manque plus à la preuve que l'aveu des esclaves. C'est au juge de régler la mesure de la question, afin que l'esclave ou soit sauvé par son innocence, ou soit conservé pour le supplice. (XLVIII, 1.) Pas un seul mot qui trahisse l'humanité. Et pourtant Ulpien s'était avisé que l'esclave pourrait bien être, par accident, un être sentant. « Même lorsqu'en maltraitant l'esclave on ne se propose pas d'insulter le maître, dit-il quelque part, il y a cependant délit d'*injuria*, non contre le maître, mais contre l'esclave. Le préteur ne doit pas laisser ce délit impuni, surtout s'il s'agit de coups et de tortures. Car il est évident que l'esclave les sent. » (XLVII, t. 10.)

* Dig., XLVIII, t. 1, 10, 11. — Quint., Inst. or., V, ch. 4, 10. — Décl., VII, XVIII, CCLIX, CCCXXXIII. — Cic. Rhét. à Hér., liv. II.

1. M. Ravaisson ne veut pas qu'il fût Stoïcien. Pourquoi ? M. Ravaisson aime peu et maltraite fort le Stoïcisme.

véritable loi pour les philosophes, que lorsqu'elle est la même pour tous : les lois romaines ont-elles admis complétement cette *isonomie* nécessaire? Je ne fais point de reproches aux grands hommes qui ont travaillé au perfectionnement du droit; peut-être n'ont-ils pas fait tout ce qu'ils pouvaient faire; mais il suffit à leur gloire d'avoir innové, autant que le permet la superstition des légistes pour les choses existantes. Il est toutefois incontestable que le droit romain de l'époque classique n'est égal, sous aucun rapport, au droit naturel reconnu par le Stoïcisme. J'en dirais autant de celui de Justinien, s'il m'était permis de le prouver dans les limites de ce travail[1]. Quoi qu'il en soit, la jurisprudence romaine est un progrès considérable de l'humanité. Elle n'était pas seulement supérieure dans son ensemble à toutes les législations antérieures : elle avait encore cet immense avantage d'être faite, non pour une ville ou pour une seule nation, mais pour une grande partie du genre humain, et, par conséquent, de lier et d'unir entre eux les peuples divers que la conquête avait juxta-posés dans l'Empire. Le Stoïcisme pouvait voir sa sublime conception de la cité universelle à demi réalisée; et si le progrès des institutions politiques eût suivi celui des lois civiles; si le despotisme militaire, un moment tempéré par la sagesse ou la vertu des Nerva, des Trajan, des Adrien et des Marc-Aurèle, n'eût déchaîné de nouveau sur le monde des désordres et des calamités de toute espèce; si la fiscalité dévorante n'eût achevé l'œuvre de misère des extravagances impériales et des guerres civiles, jamais l'histoire n'eût offert un plus grand spectacle, celui d'une immense société d'hommes de toute race et de tout pays, unie par les voies de communication, par le commerce, par le langage, par les lettres et par les lois. Ah!

1. Il suffit de se rappeler que l'esclavage subsiste toujours dans les lois impériales, pour se convaincre de ce que j'avance sans le prouver.

que l'éducation du genre humain est laborieuse et pleine de douleurs! La Grèce souffre longtemps et meurt de l'enfantement des idées qui devaient civiliser le monde; et pour faire pénétrer dans les faits et dans la vie les principales conquêtes de la sagesse hellénique, Rome subit et endure le long supplice de l'empire; tandis que Jérusalem, expirant dans le sang de ses derniers défenseurs, livre aux Gentils la sainte tradition, qui doit s'unir à la science grecque et au droit romain, pour faire naître ou préparer une civilisation nouvelle!

ÉTAT RELIGIEUX DU MONDE GRÉCO-ROMAIN[1].

Considérations générales : rôle religieux des empereurs; mouvement religieux de l'Occident et de l'Orient. — Occident : unité de Dieu; explication du polythéisme; Minerve ou le Logos ou Verbe divin. — Providence. — Dévotion et prière. — Culte : divination; explication de l'idolâtrie. — Immortalité de l'âme; ciel; amour de la mort et espérance. — Dévotion païenne : Apulée; essais de réforme religieuse : Apollonius. — Crédulité et superstitions populaires. — Universalité du besoin religieux. — Orient : prosélytisme judaïque; progrès du dogme : Verbe, immortalité de l'âme. — Esséniens et Thérapeutes. — Philon le juif : son exégèse. — Verbe ou Logos. — Esprit d'universalité. — Mysticisme. — Plutarque : mythe d'Isis et d'Osiris; dualisme. — Gnosticisme oriental. — L'Orient, la Grèce et Rome.

Tandis que l'ancien monde se renouvelait lentement par la paix, par le commerce et par les lois sous l'influence dominante du cosmopolitisme stoïcien, il sentit remuer sourdement en lui une révolution plus profonde, qui le surprit et l'épouvanta. Les classes riches et éclairées étaient à la tête des réformes politiques et légales : ce furent surtout les classes ignorantes et pauvres qui, réveillées tout à coup par la paroles d'un Crucifié, se sentirent prises de l'incroyable espérance et de l'ambition irrésistible de sauver et de régénérer le monde. Loi d'unité et d'affranchissement, l'Évangile complétait et dépassait l'œuvre imparfaite des empereurs et des jurisconsultes, en changeant la conscience même de l'humanité; et non-seulement il descendait, en remuant les principes les plus intimes de la vie morale, à des profondeurs inaccessibles aux politiques; mais il avait encore l'avantage de faire pénétrer la lumière et la vérité dans les

1. Chapitre à peine indiqué dans le mémoire couronné.

classes qui sont incapables de toute instruction régulière et de tout enseignement philosophique. Il imprimait dans le cœur et dans l'imagination, il enfonçait dans la pensée, il mêlait à la vie tout entière des sentiments d'égalité et d'amour, plus vivants et plus efficaces que les plus beaux raisonnements, plus impérieux et plus étendus dans leur action, que les lois les plus humaines et les plus sages. Mais il n'entre pas dans notre dessein de faire l'histoire de la grande révolution du Christ. Nous n'avons à en rechercher ni les origines, ni les causes déterminantes, ni les progrès, ni même les rapports, quels qu'ils soient, avec la philosophie des Grecs et des Romains. Ce que nous voulons, c'est de montrer où en était la religion dans le gouvernement, dans les philosophes, dans le peuple, en Occident et en Orient; c'est de chercher dans les agitations aveugles et pleines de malaise de l'instinct religieux, comme dans le développement des idées philosophiques, les causes secondes qui ont puissamment favorisé l'irrésistible mouvement de réforme et de rénovation, parti d'un coin de la Judée. Car si les temps étaient mûrs, comme disait l'apôtre Paul, il devait y avoir dans l'esprit des peuples quelque chose qui secondât l'accomplissement des temps.

Pour quiconque connaît un peu l'esprit humain, il est évident qu'une révolution dans les consciences est en dehors et au-dessus des devoirs et de la puissance d'un gouvernement. Seulement, en leur qualité de grands prêtres, les Césars voulurent deux choses contradictoires, maintenir le culte national et faire de Rome la ville des dieux ou comme un panthéon universel. C'était la seule réforme et la seule unité religieuse qu'ils pussent concevoir. Ils admirent donc peu à peu au Capitole tous les dieux des vaincus. Malgré leur défiance contre les cultes asiatiques, auxquels se rattachaient toujours des confréries qui leur faisaient ombrage, ils eurent

la main forcée par les superstitions populaires, et l'on vit toutes les divinités de l'Asie et de l'Égypte siéger à côté des dieux grecs et romains. C'était bien là cette unité, que le génie de Rome chercha en toute chose, mais c'était une unité grossière, factice, toute matérielle, et dont le moindre défaut était de dénaturer et d'annuler les unes par les autres toutes les religions polythéistes, sans satisfaire ni le sentiment religieux du peuple, ni la raison des hautes classes, désormais trop éclairées pour accepter un polythéisme manifeste. Où étaient la foi, la sincérité de l'adoration et la vie de l'âme dans ce culte fait de pièces rapportées? Et cette unité de la pire espèce, que la politique romaine admettait volontiers, faisait-elle cesser le fatal divorce des philosophes et du peuple, de la tête et du cœur de la société? Étrange aveuglement de ceux qui donnent tout à la politique! Les empereurs, sans le savoir et sans le vouloir, achevaient de discréditer, par cette confusion de tous les cultes, l'antique croyance nationale, et cependant quels efforts ne firent-ils pas pour la ranimer et pour l'épurer? Nous ne croyons guère à la foi des Césars; mais nous comprenons qu'ils aient voulu conserver l'ancien culte comme une pièce de l'ordre public. Aussi voyons-nous Auguste, quoiqu'il s'amusât, dans les orgies les plus scandaleuses, à parodier les douze grands dieux, rebâtir dévotement les temples, faire célébrer par l'épicurien Horace la religion et la piété, honorer les Vestales et les prêtres, brûler des milliers de livres sibyllins apocryphes, et réprimer sévèrement les usurpations des cultes égyptien et judaïque[1], auxquels la ville de Rome était interdite. Tibère amuse le sénat pendant de longues séances de l'examen et de la consécration des priviléges des anciens sanctuaires. Claude se plaint amèrement que les arts de l'Étrurie soient tombés en désuétude par l'indifférence des patriciens, et s'efforce de relever des études surannées, pour lesquelles il avait une idolâtrie d'historien et d'archéologue. Domitien donne des représentations cruelles du vieux culte en faisant enterrer vives de malheureuses Vestales. Tous se montraient zélés conservateurs des dieux de l'empire; et l'on avait lieu de se féliciter lorsque, se rappelant le mot de Tibère, que c'est aux dieux seuls à venger leurs injures, ils n'immolaient pas ceux qu'ils craignaient à la majesté sacro-sainte de leurs prédécesseurs divinisés, ou ne se faisaient pas les persécuteurs de la foi nouvelle, principe de l'unité morale et religieuse qu'ils cherchaient vainement. Leur conduite n'était d'ailleurs ni foi sincère, ni hypocrisie, ni faiblesse et infirmité d'esprit: c'était pure politique. Ils étaient convaincus qu'il faut une religion au peuple. Or, quelle religion pouvaient-ils préférer à celle dont le sénat s'était si habilement servi, et qui avait présidé à la naissance et à l'agrandissement de la ville éternelle? Mais comme si les dieux n'étaient pas encore assez décriés, il fallut qu'ils partageassent leurs honneurs sacrés avec les plus exécrables ou les plus vils des mortels. L'apothéose des Césars était la dernière dégradation infligée aux maîtres de l'Olympe. Elle ne trompait, à la vérité, ni les serviles adorateurs, ni les futurs adorés; Sénèque et Juvénal n'étaient pas sans doute les seuls à se rire d'un Claude, qu'un champignon de mauvais aloi avait fait descendre au rang des dieux, et je suppose que les autres empereurs auraient eu le bon sens d'avouer, comme Tibère, qu'ils n'étaient que des hommes mortels, très-peu pressés de jouir de leur menteuse divinité d'outre-tombe. Mais ces scandaleuses consécrations avaient

1. Mécène, selon Dion Cassius, conseille à Auguste, de n'honorer que les dieux reçus par l'usage de son pays. « Quant aux autres religions, il faut les haïr et les réprimer par des supplices. Car ceux qui introduisent de nouveaux dieux, portent beaucoup de gens à se soumettre à des lois étrangères : d'où les conjurations, les rassemblements, les conciliabules secrets, toutes choses dangereuses pour le pouvoir (p. 561-562). Application de ces principes de gouvernement (p. 569, 601).

l'inconvénient de confirmer la croyance impie des sectateurs d'Évehmère, très-nombreux à Rome, à ce qu'il paraît, dès l'époque du premier des Scipions. En voyant, comme dit Lucain, les guerres civiles donner des égaux aux habitants du ciel, et Rome, orner des mânes de foudres, de rayons et d'astres étincelants, et jurer par des ombres dans les temples des dieux[1], que pouvait-on penser, si ce n'est que Jupiter et ses pareils avaient les mêmes titres à notre adoration que les Caligula et les Tibère? Claude, le savant et imbécile élève de Tite-Live, était peut-être le seul Romain qui fût dévot aux dieux de l'empire. Les politiques ne voyaient dans la religion que des inventions frauduleuses pour tromper et dominer la foule; les philosophes ou professaient l'athéisme, ou s'étant fait des croyances plus élevées et plus pures, tournaient en dérision les antiques superstitions; le petit peuple courait aux charlatans et aux divinités étrangères.*

Il faut le dire, on ne vit peut-être jamais plus d'irréligion et plus de crédulité tout ensemble. Sauf quelques esprits, ou trop légers pour souffrir du scepticisme, ou assez fermes pour se soutenir sans l'appui d'une religion positive, il y avait dans les âmes un vide immense, qui laissait place à toutes les erreurs de l'imagination, et que pouvait seule combler une foi nouvelle. L'instinct religieux se faisait même sentir aux hommes les plus stoïques avec une vivacité jusqu'alors inconnue. Ils avaient soif de croire et d'adorer; et les idées qu'ils empruntaient en général à Platon ou bien aux chefs du Portique, dépouillant la forme sèche et froide du raisonnement, se transformaient dans ces imaginations et ces cœurs avides en une foi vive, ardente, animée, et qui s'exhalait à chaque instant en prières, en actions de grâces, en cris de reconnaissance, en effusions de piété et d'amour. Rien de plus singulier que cette dévotion toute philosophique et tout intérieure de l'esclave Épictète ou de l'empereur Marc-Aurèle. L'Orient est en proie à un travail analogue : les anciennes traditions s'y raffinent et s'y spiritualisent; les systèmes de la philosophie grecque, surtout le Platonisme, s'y mêlent et s'y défigurent d'éléments hétérogènes, débris transformés des religions antérieures; mais dans ce chaos fermente un puissant esprit de vie nouvelle et de régénération. En Occident, philosophie tournant à la foi; en Orient, mysticisme confus et exalté; partout des aspirations religieuses, le goût de la vie intérieure, et l'impérieux penchant à communiquer de plus près avec la perfection et la bonté divines : tel est le spectacle que nous présente le monde ancien aux approches et pendant les premiers siècles du christianisme.

1. *Bella pares Superis facient civilia Divos ;*
Fulminibus Manes radiisque ornabit et astris,
Inque Deûm templis jurabit Roma per umbras.

* Suétone, Aug., ch. 70; Tib., 37, 43; Nér., 16; Cal., 22; Cl., 25; Dom., 12. — Tac., Ann., I, 83; II, 32, 85; IV, 37; XI, 16, 31; XII, 52; - Hist., II, 62, 78. — Lucain, VII, 455.

Occident.— Tous ceux des philosophes grecs ou romains, qui n'étaient point Épicuriens et athées, admettaient un seul Dieu, père de la hiérarchie céleste comme de l'humanité. Il ne faut point se lasser de le répéter, ce n'était pas là un fait nouveau ; il datait de Socrate et peut-être de Pythagore. Toute la différence qu'il y a sous ce rapport entre les grands siècles littéraires et philosophiques de la Grèce et ceux de Rome, c'est qu'à l'époque de Périclès et d'Alexandre l'unité de Dieu n'était un dogme que pour un Socrate, pour un Platon, pour un Aristote, pour un Zénon et pour un petit nombre de disciples, tandis qu'elle était sous Auguste et ses successeurs la pensée de tous les esprits éclairés. Il n'est pas même besoin de recourir aux philosophes pour établir ce fait historiquement si considérable. Virgile, Horace, Manilius

ne parlent pas autrement que Cicéron ou que Sénèque. Qu'est-ce, en effet, que cette intelligence unique[1], que cet esprit universel qui, selon Manilius et Virgile, circule dans l'univers et anime tous les membres de ce grand corps? Quel est ce maître des hommes et des dieux dont parle Horace, ce souverain dont l'empire universel s'étend sur la terre, sur la mer, aux cieux et aux enfers, sur la foule des mortels et sur les dieux; cet être enfin, qui n'engendre rien de plus grand que soi et qui n'a ni semblable, ni second, quoique Minerve ou la Sagesse occupe après lui le premier rang et ait droit aux premiers honneurs? Que Dieu ne soit que l'âme et la raison du monde, comme l'entendent les Stoïciens, ou qu'il soit supérieur, comme le veulent les disciples de Platon, non-seulement au monde périssable dont il est distinct, mais encore aux Idées, qui forment le monde intelligible et éternel, peu importe : l'unité de Dieu n'en est pas moins partout reconnue, et c'était une vérité qui avait tellement passé dans le domaine commun, qu'on pouvait prouver, selon Quintilien, qu'il fallait une seule tête à l'empire, par cela seul qu'il y a une providence universelle. Voyez saint Paul à Athènes : son auditoire l'abandonne lorsqu'il veut parler du Christ et des miracles, mais il est écouté avec attention et avec faveur, tant qu'il se contente de prouver éloquemment l'existence et l'unité de Dieu[2]. Aussi ne faut-il pas s'étonner de ces paroles si expressives de Plutarque : «Il n'y a pas de dieux différents pour les différents peuples;

1. Un esprit unique habite dans les diverses parties de la nature, court et se répand dans l'univers, et fait du Tout un grand corps animé :

. . . . . . Spiritus unus
Per cunctas habitat partes, atque irrigat orbem
Omnia pervolitans, corpusque animale figurat. (Man. Ast., liv. II, v. 60.)

2. En l'entendant parler de résurrection d'entre les morts, les uns se prirent à rire et les autres lui dirent : nous t'entendrons là-dessus une autre fois. (Act. Ap., XVII, 33.)

les Grecs n'ont pas leurs dieux, et les barbares les leurs; ils ne sont pas autres pour les habitants du nord, autres pour les habitants du midi; mais de même que le soleil, que la lune, que le ciel, la terre et la mer sont les mêmes pour tous les mortels, quoiqu'ils soient appelés de noms différents, de même l'esprit unique qui gouverne cet univers, ou la providence universelle reçoit chez les divers peuples différents noms et différents honneurs.» Ce Dieu dont le vrai nom est Celui qui est[1], mais que les écrivains anciens, d'après une habitude stoïcienne, continuent à appeler Jupiter, «est celui qui a tout fait, et les fleuves, et la terre, et la mer, et le ciel, et les dieux, et les hommes et tous les êtres animés, et ce qui tombe sous les sens, et ce qu'on ne peut saisir que par les yeux de l'esprit : il est lui-même le principe et la cause de son éternelle existence. Non, il n'a pas été nourri dans les antres odoriférants de la Crète, et Saturne n'a pas failli le dévorer, en dévorant une pierre à sa place : Jupiter n'a jamais été, ne sera jamais en danger. Il n'y a rien d'antérieur à Jupiter; mais il est le premier et le plus ancien des êtres : il est l'auteur de toutes choses, étant né lui-même. On ne peut dire quand il a été engendré, mais il était dès le commencement, et il sera à toujours, père de

1. Plutarque écrit dans son petit traité sur le mot 'Eι (tu es), qu'on lisait sur la porte du temple de Delphes : «Nous disons à Dieu « Tu es » en lui donnant son vrai nom, le titre qui n'appartient qu'à lui seul. . . . Qu'est-ce donc qui est véritablement? Ce qui est éternel, c'est-à-dire, ce qui n'a jamais eu de commencement par naissance, ce qui n'aura jamais de fin par corruption, ce à quoi le temps n'apporte aucun changement. . . . Ce serait un péché de dire de Celui qui est, il fut ou il sera. Car ces termes expriment les mutations, les changements et les vicissitudes nécessaires de ce qui ne peut durer ni demeurer en son être. Dieu seul est : il est non point comme les choses mesurées par le temps, mais selon une éternité immuable et immobile. Il n'y a point pour lui d'*avant*, ni d'*après*, mais par un seul *maintenant* il remplit le *toujours*; et rien n'est véritablement que lui seul, sans qu'on puisse dire de lui qu'il a été ou qu'il sera, parce qu'il est sans fin ni commencement.» (Ch. 11, 13.) Plutarque ne fait que reproduire ici certaines idées du Timée de Platon.

lui-même, et trop grand pour devoir son être à un autre que soi. Il est plus fort que le temps, et il n'a point de rival qui s'oppose à lui. Rien n'échappe à ses regards, ni les sommets des montagnes, ni les sources des fleuves, ni les villes, ni le sable de la mer, ni la multitude innombrable des astres. La nuit et le sommeil ne pèsent jamais sur sa vue infinie et qui seule contemple la vérité. C'est par lui que nous voyons; c'est de lui que nous tenons tout ce qui nous appartient. Bienfaiteur universel, dispensateur de ce qui est et de ce qui arrive, c'est lui qui donne tout, qui fait tout. En lui sont le commencement, la fin, la mesure et la destinée de chaque chose.» Ce n'est point là le Jupiter de la fable, mais celui du Stoïcisme. Seulement, si l'on veut y prendre garde, on verra que ce Dieu universel n'est plus, comme je l'ai dit, le partage exclusif des philosophes, mais qu'il s'est fait sa place dans les poëtes et dans les rhéteurs à côté des divinités populaires, qu'il domine et qu'il est près de détrôner. C'est lui dont l'univers est plein, selon le mot de Virgile: *Jovis omnia plena*. Jupiter, selon Lucain, est tout ce qu'on voit, tout ce qui nous anime: c'est la terre, la mer, l'air, le ciel et la vertu. N'est-ce point ce Dieu unique, qui revient si souvent dans Juvénal et dans Quintilien sous le nom de fondateur de la nature ou de père de l'univers?

Mais que devenaient alors les dieux de la religion publique, ces dieux qu'avaient adorés les ancêtres et qui avaient partout leurs temples, leurs images, leurs ministres et leurs sacrifices? Quelques philosophes, comme Sénèque paraît l'avoir fait dans son livre de la superstition, se contentaient de les mépriser et d'en rire en les laissant au vulgaire. Mais la plupart s'efforçaient de leur donner une consécration rationnelle, en les expliquant par des allégories métaphysiques, physiques et morales. On sait que la mythologie n'était pour les Stoïciens, comme pour les initiés aux mystères, qu'une

sorte de physiologie primitive et poétique, où la vérité se cachait sous le voile transparent du symbole. Les dieux de la poésie et de la foule n'étaient plus pour ces philosophes que des attributs divers ou même de simples dénominations de la puissance suprême ou de ses bienfaits[1]. Les Platoniciens ne se sentaient pas plus embarrassés de l'Olympe: n'avaient-ils pas leur théorie des Idées et celle des Démons bons ou mauvais, où toutes les divinités pouvaient prendre place en se dégageant quelque peu des souillures et des absurdités de leur légende? Tous les esprits sérieux semblaient s'être donné le mot pour respecter et même pour soutenir la religion établie, comme s'ils avaient été convaincus, avec Polybe et Denis d'Halycarnasse, que cette religion était nécessaire, aussi bien pour inspirer au peuple des sentiments de consolation et de vertu, que pour le contenir dans l'obéissance aux lois et dans le respect de l'ordre public. «La fable, disait Maxime de Tyr, est la science des ignorants. Tenant le milieu entre la science et l'ignorance, qui peut douter qu'elle ne soit préférable à l'ignorance absolue?»

Sans donc prétendre abolir des Dieux auxquels ils n'avaient qu'une foi médiocre, même après les avoir purgés des scandales de leur histoire fabuleuse, les philosophes ne faisaient aucune difficulté de les admettre en les subordonnant au Dieu universel. «Si tu es trop faible pour comprendre par la pensée le Père et l'Ouvrier de l'univers, dit Maxime de Tyr, si tu ne peux concevoir ce Dieu, plus ancien

1. Dieu a autant d'appellations qu'il accomplit d'actions diverses. Aussi les *nôtres* (les Stoïciens) pensent-ils qu'il est Bacchus, Hercule et Mercure: Bacchus *(Liber pater)*, parce qu'il est le père de toutes choses; Hercule, parce que sa puissance est invincible; Mercure, parce que c'est à lui qu'appartiennent la Raison, le Nombre, l'Ordre et la Science. De quelque côté que vous vous tourniez, partout vous le trouverez devant vos regards; rien n'est vide de sa présence; il remplit de lui-même son ouvrage tout entier. (Sénèque, Des Bienfaits, liv. IV, chap. 7, 8.)

que le soleil et que le ciel, supérieur aux siècles et à la nature qui change, auquel les législateurs n'ont pu donner de nom, que nulle voix ne peut exprimer et que nul œil ne saurait voir, qu'il te suffise pour le moment de contempler ses ouvrages et de vénérer ses innombrables enfants[1].... Je vais t'éclaircir par une image ce que je veux dire. Figure-toi quelque grand royaume ou quelque puissant empire, dans lequel tout le monde conforme spontanément ses actes à la volonté d'un roi unique et supérieur à tous en pouvoir et en majesté; les limites de cet empire ne sont ni l'Halys, ni l'Hellespont, ni les Palus-Méotides, ni l'Océan, mais en haut le ciel, et en bas la terre. Dans la partie la plus élevée de ce royaume, le Roi siége immobile, comme la loi et la règle souveraine; il distribue aux peuples la vie et le salut qui dépendent de sa puissance. Mais ce Dieu a pour compagnons de son empire des Dieux innombrables, dont les uns, invisibles et immobiles, plus rapprochés du roi par leur nature, se tiennent aux portes du sanctuaire, tandis que d'autres, mobiles et visibles, leur obéissent comme des ministres, à qui d'autres encore sont soumis. Tu vois ainsi par la pensée cette hiérarchie et cette chaîne sans fin qui du ciel descend jusqu'à la terre . . . Oui, dans ce conflit et cette diversité des opinions sur la nature divine, toutes les législations et toutes les croyances de la terre conviennent en ce point, qu'il y a un seul Dieu, père et maître de l'univers, et que beaucoup d'autres êtres divins lui sont subordonnés, qui sont les fils et comme les ministres de ce roi suprême*. »

1. Les astres sans doute, qu'on supposait mus par une âme, supérieure à la nôtre.

* Virg., Én., l. VI, v. 724. — Man., Ast., liv. I, v. 247; II, 60. — Hor., Od., liv. I, 12; III, 3. — Arist., Disc. sacrés, I. — Plut., Isis et Osiris, ch. 24. — Quint., Inst. or., V, 10. — Actes des ap., ch. XVIII, v. 18-33. — Max. de Tyr, Diss., VII, XXXVIII, XXXIX, XLI. — Stob., Ecl. liv. I, ch. 3, art. 35, 38.

Nous ne voulons point nous perdre dans ces mille explications allégoriques, si arbitraires et si confuses, que les philosophes donnaient des mythes, mais il en est une qui mérite notre attention. St. Justin nous apprend que les païens faisaient de Minerve le Verbe, fils de Dieu, comme si le Verbe, nous dit-il, pouvait être une femme. Cette interprétation était-elle nouvelle du temps de ce père, et quelle était son origine? Ne venait-elle pas des écoles Platoniciennes, pour qui c'était une doctrine constante depuis le maître, que le Bien ou le Parfait est père du Verbe ou Logos et de la Vérité? Je ne sais; mais cette interprétation me paraît fort ancienne, et l'on a cru la retrouver, ce semble, non sans raison dans ces mots d'Horace: « Jupiter n'a point de second ni de semblable; mais Pallas obtient après lui le premier rang et les premiers honneurs. » Ce point de la théologie allégorique des païens est trop essentiel pour s'en tenir au mot de St. Justin et aux deux vers énigmatiques d'Horace. Or, voici les éclaircissements qu'on en trouve dans un rhéteur, contemporain de l'apologiste chrétien. « Minerve est fille unique de Jupiter, qui l'a engendrée de lui seul. Car il n'avait pas d'égal en dignité, d'où il pût l'engendrer : mais se retirant en lui-même, il conçut en soi la Déesse et l'engendra de sa substance. Aussi est-elle seule sa véritable fille, née d'une origine en tout égale et identique à elle-même. Son père l'enfanta de sa tête, c'est-à-dire, de ce qu'il a en soi de plus excellent; il ne pouvait rien sortir de plus excellent de la tête du Dieu, et rien de plus excellent ne pouvait produire la Déesse. Elle s'élança tout armée de la tête de Jupiter, comme le soleil qui se lève tout à coup avec ses rayons, ayant reçu de son père intérieurement ses ornements et sa gloire. Aussi ne quitte-t-elle jamais son père; mais elle lui est toujours présente, elle vit en lui et avec lui, comme si elle lui était consubstantielle... Elle est la première

et la plus ancienne des divinités[1]. Car il n'eût pas été facile à Jupiter de distribuer et d'ordonner, chacune à sa place, toutes les parties de l'Univers, s'il n'avait eu Minerve à côté de lui et qu'il ne l'eût admise à son conseil .... Elle participe à tous les actes et à l'autorité suprême de son père. C'est pourquoi Pindare la représente assise à sa droite et communiquant à tous les Dieux les ordres qu'elle en reçoit. » Voilà bien ce Logos, cette raison universelle ou, si l'on veut, ce Verbe, qu'Aristote et les Stoïciens ne distinguaient pas de l'essence même de Dieu, mais que Platon mettait au second rang dans la hiérarchie divine et dont il faisait le fils du Premier ou du Bien. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que le rhéteur Aristide, qui identifie si formellement Minerve avec la sagesse ou la raison éternelle, n'arrive pas moins par ce côté à l'unité de Dieu, que par l'identification de Jupiter avec l'éternel principe de l'univers. Sérapis, Pluton, Bacchus, Esculape, toutes les puissances du ciel, de la terre et des enfers viennent se perdre et s'abîmer en Jupiter, dont elles ne sont que des appellations diverses. De même elles ne sont que des manifestations ou des formes de Minerve ou de l'éternelle intelligence. Je n'invente rien, voici les paroles expresses d'Aristide. « Quant a ce qui concerne Minerve, on peut dire en un mot que l'assemblée des Dieux ne fait que représenter ses actes. Aussi Minerve occupe-t-elle la place la plus voisine de Jupiter : tous deux, ils n'ont toujours sur toutes choses qu'une même pensée et qu'une seule volonté ... Si l'on en conclut que Minerve n'est que la force et la puissance même de Jupiter, on ne se trompera point, puisque tout ce que fait Jupiter, Minerve le fait avec lui. Aussi peut-on lui attribuer, à elle aussi, toutes les œuvres de son père. »

1. Je retranche une restriction de l'auteur : « à l'exception de quelques-unes », cette restriction ne signifiant rien, du moment qu'on assimile et qu'on identifie, comme le fait Aristide, Sérapis, Pluton, Neptune et tous les autres grands dieux avec Jupiter.

Il n'y a donc qu'un Dieu, principe incréé, qui a tout produit et qui gouverne tout, Verbe universel, qui éclaire toutes les âmes raisonnables, comme la lumière du soleil éclaire tous les corps, et qui est pour elles comme l'air qui les anime et qui les vivifie. C'est dans cette conception du *Logos* ou du Verbe, que s'accordent toutes les grandes écoles philosophiques de la Grèce ; c'est aussi là que se rencontreront l'Orient et l'Occident : théorie si conforme à l'état des esprits et au mouvement de fusion et d'unité sociale qui transformait l'empire, qu'il faut se rappeler toute la puissance des préjugés et toute la force d'inertie de l'habitude, pour comprendre quelles difficultés la foi chrétienne eut à surmonter, avant de triompher définitivement du polythéisme. *

C'était une maxime de la sagesse ancienne, que la vertu de l'homme consiste à imiter et à suivre Dieu. Les Stoïciens, dont l'austère doctrine était avant tout pleine de bienveillance et d'humanité, pensaient que c'est imiter Dieu de la manière la plus excellente, que de faire du bien aux hommes. Dieu est bon, disait Sénèque, soyons bons comme lui, bons même pour le méchant sur lequel Dieu ne fait pas moins lever son soleil que sur les gens vertueux. Quelle puissante confirmation ces idées ne trouvaient-elles pas dans la conception du Verbe, au sein duquel toutes les intelligences s'unissent ? Dieu, en tant que Logos, que vérité, que loi souveraine et universelle, n'est pas seulement comme le disait l'académicien Plutarque, le médiateur entre le monde et le Bien absolu, principe premier de l'univers : il est encore le lien le plus inviolable de la communauté humaine. Car la vérité n'admet aucune distinction de peuples, aucune inégalité originelle entre les hommes. N'est-elle pas leur bien

* St Just., IIme apol. — Hor., I, Od. 12, v. 17-20. — Aristide, Disc. sac., II. — Marc-Aurèle, ch. III, art. 1 ; VIII, 5.

commun, comme leur commune dignité? Il n'y a donc qu'une société universelle des êtres raisonnables, comme il n'y a qu'une vérité ou qu'un Verbe. Un Dieu, une raison, un monde, une seule république et une seule loi des êtres intelligents[1] : voilà la grande conception qui fait la gloire du Stoïcisme, et qui par suite des circonstances s'était emparée de tous les esprits éclairés dans les premiers siècles de l'empire. Et ce Dieu, ce Logos n'est pas éloigné de nous ; il vit avec nous, il est en nous ; il habite aussi bien dans l'âme du plus vil esclave, que dans celle d'un chevalier ou d'un sénateur. C'est en lui que se meut toute âme raisonnable. Par ce côté la théorie de la raison universelle ou du Verbe, tout en nous inspirant des sentiments de justice et d'égalité, en réchauffant et en étendant la charité mutuelle, relevait singulièrement la dignité de l'homme, image et fils de Dieu par la pensée. Combien ne doit-elle pas nous apprendre à nous respecter nous-mêmes et à respecter les autres? Combien cette pensée « que, fils de Jupiter, nous devons imiter notre divin père, » ne doit-elle pas nous relever le cœur? « Si quelqu'un, dit Épictète, se persuadait comme il faut que Jupiter est le père commun des hommes et des Dieux, pourrait-il avoir aucune pensée basse, servile, indigne de sa sublime origine? Eh quoi! si César vous eût adopté pour fils, personne ne pourrait supporter votre orgueil, et lorsque vous êtes enfant de Dieu, vous n'en concevez aucune noble fierté! Mais personne n'y songe, et lorsqu'à notre naissance nous avons été composés de deux choses, du corps, qui nous est commun avec les animaux, et de l'âme, qui nous est commune avec les Dieux, la plupart de nous s'attachent

1. Il n'y a qu'un seul monde qui comprend tout; qu'un seul Dieu qui est partout; qu'une seule matière élémentaire; qu'une seule loi qui est la raison commune à tous les êtres intelligents, et qu'une seule vérité, comme il n'y a aussi qu'un seul état de perfection pour les choses de même genre et pour les êtres qui participent à la même raison. (Marc-Aurèle, chap. III, art. 1.)

à cette parenté de misère et de mort qui nous unit à un cadavre; mais combien peu se ressouviennent de cette parenté divine et bienheureuse, qui est la véritable vie! » «Nous portons partout un Dieu avec nous et en nous, dit-il ailleurs, et nous l'ignorons! Nous ne réfléchissons pas que nous le profanons par des actions mauvaises et par d'impures pensées! Nous n'oserions pas faire ce que nous faisons, devant un vain simulacre, et c'est en présence de Dieu même, c'est en présence du Dieu qui est dans notre conscience, que nous ne rougissons de faire, de dire et de penser les choses les plus honteuses. Oh! que nous connaissons mal la céleste dignité de notre nature! » Il est inutile de citer ici de nouveau les textes de Sénèque, d'Épictète, de Stace et de Juvénal, rappelant les maîtres au respect de l'homme dans leurs esclaves. Le vrai sentiment de sa dignité personnelle entraîne le sentiment de la dignité d'autrui, et quiconque aurait l'intime persuasion, qu'il est fils de Dieu et qu'il participe à la raison divine, ne pourrait manquer de traiter les hommes comme des frères et des êtres sacrés[1]. «Le sage, dit Sénèque, se rendra ce témoignage en mourant qu'il n'a laissé diminuer sa liberté[2] par personne, et qu'il n'a diminué celle de personne.» Marc-Aurèle dit encore mieux : «la foule et les gens médiocres font cas des objets matériels ou des propriétés animées comme les troupeaux ; ceux qui ont plus de goût estiment les êtres raisonnables, non parce qu'ils sont éclairés de la raison universelle, mais autant qu'ils ont du génie pour les arts ou pour quelque autre sorte d'industrie. Mais celui qui sait honorer la raison universelle, reine du monde et des sociétés, ne fait aucun cas de toutes ces choses : il ne s'étudie qu'à régler ses affections et ses mouvements sur ce qu'exigent de lui la raison universelle et le

1. *Homo res sacra*, dit Sénèque.
2. Ou, ce qui revient au même pour un Stoïcien, sa dignité, sa vertu.

bien de la société, et qu'à aider ses semblables à faire de même. » Les idées religieuses suivaient donc la même direction et concouraient au même but que les idées sociales : partout l'unité, partout l'humanité.*

Mais de plus, quels admirables sentiments la théorie du Verbe universel n'inspirait-elle pas sur la Providence ! Nous savons que l'optimisme remonte aux fondateurs du Portique et même à l'auteur du Timée et des Lois. Mais ce qui nous semble nouveau, ce qu'on ne retrouverait pas au même degré dans Chrysippe, dans Cléanthe, ni dans Platon, c'est la pensée toujours présente de la Providence et de la Bonté divine, c'est le sentiment de ferveur et de foi, qui anime des âmes fortes et tendres, telles qu'Épictète et Marc-Aurèle. Dieu n'est pas seulement pour les sages de l'empire l'auteur et le maître de l'univers, la loi qui conduit toutes choses au bien, la sagesse qui a tout fait avec nombre, poids et mesure : c'est avant tout un père bienveillant, un ami toujours sûr et fidèle, le refuge et la consolation qui ne manquent jamais à l'honnête homme. « Qu'aurais-je à faire, dit Marc-Aurèle, d'un monde sans providence et sans dieux ? » Dieu est bon ; il a donc ordonné toutes choses selon sa bonté, et par conséquent dans l'intérêt dernier de la vertu. Il n'aime point la souffrance pour la souffrance, ni le malheur pour le malheur. Mais c'est la rude épreuve par laquelle il forme ceux qui doivent lui ressembler et devenir les siens. Un père traite durement son fils : l'aime-t-il moins que la mère qui le gâte ? Dieu a voulu que les épreuves et les travaux fussent l'école de la vertu ; Hercule se plaignait-il, ou avait-il le droit de se plaindre que tant de fléaux et de monstres lui fournissent l'occasion de faire éclater son courage ? « Il quittait ses enfants sans regret, sans gémissement et sans larmes, ne craignant pas qu'ils fussent orphelins : il savait qu'aucun mortel n'est jamais abandonné de Dieu, et qu'il a un père qui s'occupe sans cesse de tous. Il n'avait pas seulement entendu dire que Jupiter est le père des hommes, mais il le regardait réellement comme son père, il l'appelait du fond du cœur son père, et c'est pour lui obéir qu'il accomplit tant de grandes actions. » Si donc Jupiter laisse opprimer l'homme de bien, il ne faut pas croire qu'il le haïsse : et qui donc haïrait son plus fidèle serviteur ? Ni qu'il le néglige ; car rien n'échappe à la providence de Dieu. Mais il l'éprouve, il l'exerce, il le perfectionne pour en faire son serviteur et son témoin auprès des hommes ; il le forme et il le prépare à vivre dès ici-bas de la vie des dieux et à mériter par sa vertu d'être à lui et avec lui jusqu'à l'anéantissement de ce monde.

* Marc-Aurèle, chap. III, art. 1 ; VII, 3. — Sén., Des Bienf., I, chap. 1 ; IV, 25, 26 ; - Vie heureuse, chap. 12 ; - Lett., 73 ; 83. — Ent. d'Ep., I, ch. 3, 9, 12, 30 ; II, 8.

Que s'il nous avait soumis à des maux véritables, peut-être aurions-nous droit de l'accuser. Mais lorsqu'il a remis en nos propres mains notre vertu et notre bonheur, lorsque les prétendus maux, qui dérivent de la nature des choses, peuvent, si nous le voulons, concourir à notre perfection et à notre gloire, comment les accidents que Dieu nous envoie porteraient-ils témoignage contre sa bonté ? Il ne faut pas se demander pourquoi les hommes de bien, qui vivent dans un commerce continuel avec la divinité et qui s'en font aimer par leurs bonnes actions et par leurs sacrifices, ne sont pas riches, honorés, paisibles et immortels. Car si cela n'est pas, on doit se persuader que c'est bien et que Dieu en eût ordonné autrement s'il l'eût fallu. « La chose était possible, dit Marc-Aurèle, s'il eût été juste qu'elle fût. Et si un tel événement eût été dans l'ordre de la nature, on l'aurait vu arriver par des causes naturelles. Mais de cela même qu'il n'arrive pas, on doit conclure qu'il ne l'a pas fallu. » Si donc on accuse la Providence à propos d'une chose,

il faut considérer cette chose avec plus de soin, et l'on comprendra qu'elle n'arrive pas sans raison. Le méchant, dites-vous, est dans une meilleure condition que moi. — En quoi, reprend Épictète. — En ce qu'il est plus fortuné. — C'est que sur ce point de faire fortune il l'emporte sur vous, parce qu'il flatte, parce qu'il est impudent, parce qu'il veille. Mais considérez ceci : l'emporte-t-il sur vous en foi, en honneur, en probité? Non; mais là où vous êtes le meilleur, vous êtes aussi dans une meilleure condition. Vous supportez avec peine la fortune florissante de Philostorge! Oh! que vous êtes inconséquent! Voudriez-vous donc, comme lui, partager la couche de l'infâme Sura? Pourquoi donc vous irriter qu'il reçoive le prix de ce qu'il vend? Pourquoi l'estimer heureux, parce qu'il acquiert de faux biens à un prix qui vous fait horreur? Que vous êtes insatiable et injuste! Sans tenir compte du prix auquel toutes ces choses se vendent, vous voudriez les acquérir gratuitement. Quoi donc! en quoi pèche la Providence si elle accorde les plus grands biens, les seuls vrais biens à ceux qui sont les meilleurs?» On s'indigne que Socrate ait été jeté en prison, condamné. Lui, s'en plaignait-il donc? C'est Socrate qui souffre, et c'est vous qui vous plaignez, tandis qu'il est plein de confiance et de joie. Vil esclave, taisez-vous! Là où est Dieu, là est le bien, et Dieu est partout, excepté dans le cœur du méchant.*

C'est un crime de le craindre; car il ne veut point notre malheur. C'est une folie de se tourmenter dans l'appréhension de sa colère; car il ne fait pas de mal aux êtres qu'il a créés. C'est une impiété de croire l'apaiser en s'imposant les plus douloureux et les plus cruels sacrifices : car que ferait-on autre chose, s'il était la méchanceté même? Le superstitieux est toujours dans l'angoisse, parce qu'il voit partout un Dieu courroucé. L'homme religieux puise au contraire sa confiance et sa sérénité dans cette présence universelle de Dieu, parce qu'il sait que Dieu est bon. Jamais il ne se croit seul, dépourvu de tout secours et de toute protection: Dieu est avec lui. «Que j'aime, dit Plutarque, ce mot de Diogène qui, voyant son hôte de Lacédémone faire avec empressement les préparatifs d'une fête, lui dit: Tous les jours ne sont-ils pas jours de fête pour l'homme de bien? Oui, ce monde est le plus saint et le plus divin des temples. Nous y sommes introduits pour contempler non des statues immobiles et faites de main d'homme, mais les images sensibles des choses que l'âme seule peut entrevoir, images vivantes et animées, qui sont l'œuvre du Verbe divin. Je parle du soleil, de la lune, des étoiles, des fleuves au cours intarissable, de la terre qui nourrit tant d'animaux et de plantes. Puisque la vie est pour nous une initiation à ces grands mystères, n'est-il pas juste qu'elle soit toujours sereine et pleine de joie? N'imitons pas le vulgaire des hommes, qui attendent impatiemment les Saturnales, les Panathénées et les Dionysiaques pour s'y procurer une gaieté mercenaire en payant des mimes et des histrions. Mais assistons aux mystères divins dans le silence et le recueillement de la joie. Les fêtes que les dieux nous préparent, les mystères sacrés auxquels ils nous convient, la plupart des hommes les profanent en vivant dans le chagrin, dans les inquiétudes, dans les plaintes et les lamentations. Nous, célébrons-les dans le repos et l'allégresse. Est-ce qu'il se lamente, celui qu'on initie aux mystères?»

Le Stoïcisme prend dans Épictète et dans Marc-Aurèle tous les caractères de la dévotion : obéissance, résignation, abandon à Dieu, abnégation absolue pour son service, confiance intrépide et pleine d'amour. «Quoique les parties d'air et de feu, qui entrent dans la composition de ton corps, dit Marc-Aurèle,

* Sén., De la Prov., ch. I, 2, 4, 5, 6; - Const., ch. 9; - Lett. 76. — Marc-Aurèle, chap. V, art. 6. — Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 6, II, 16; III, 17, 24. - Man., art. 25.

se portent naturellement en haut en vertu de leur légèreté, cependant elles restent à leur place. De même quoique les parties de terre et d'eau qui sont en toi, se portent naturellement en bas, cependant elles se tiennent dans ton corps à la place que la nature leur a assignée. Ainsi les éléments mêmes obéissent à la loi générale, conservant la place qui leur a été fixée contre leur pente, jusqu'à ce que cette même loi leur donne le signal de la dissolution. N'est-ce pas une chose horrible que la partie intelligente de ton être soit la seule substance indocile qui se fâche de garder son poste? On ne lui ordonne rien qui soit au-dessus de ses forces; on ne lui commande que ce qui convient à sa propre nature; et cependant elle s'impatiente, elle se révolte contre l'ordre universel. Car tout ce qui la porte à l'injustice, à l'intolérance, à l'inhumanité, à l'intempérance, à la tristesse, à la crainte, est un mouvement de révolte contre la nature et contre Dieu. C'est vouloir quitter son poste que de se fâcher des accidents de la vie. L'âme n'est pas moins faite pour avoir de la fermeté et de la piété que de la justice. La fermeté et la piété sont des vertus nécessaires à un citoyen du monde.» Soldats de Dieu, nous devons remplir tous nos devoirs avec courage et résolution, et quoi que le général nous commande, il faut l'exécuter sur-le-champ et, s'il se peut, deviner même et prévenir ses ordres. Si nous voulons obéir à Jupiter, souvenons-nous toujours dans nos rapports avec les hommes de ce mot d'Homère: «Non, il ne me serait pas permis, quand ce serait un hôte plus vil que toi de le traiter indignement.» Disons chacun la même chose de notre père, de nos frères et de tous les hommes. Car c'est Jupiter qui préside à toutes ces relations sociales et à tous les devoirs. La patience, la résignation, voilà les vertus qu'il nous faut apprendre pour être capables d'obéir à Dieu sans murmurer et de tout notre cœur. Je ne parle point d'une résignation servile, morne et désespérée, mais d'une résignation pleine de confiance, d'enthousiasme, de joie et d'amour. L'homme de bien répète sans cesse ce mot de Socrate «que ce qui plaît à Dieu arrive!» Il est à Dieu, il sent comme Dieu, il veut comme Dieu, il accepte tout ce qui semble bon à Dieu, et s'il pouvait se plaindre, c'est que Dieu, lorsqu'il lui envoie quelque rude épreuve, ne la lui ait pas montrée à l'avance, afin qu'il pût courir de lui-même au-devant de la volonté divine. «Traitez-moi, Seigneur, à votre volonté, s'écrie Épictète. Conduisez-moi où il vous plaira, couvrez-moi de l'habit que vous voudrez, je suis résigné à vos lois et votre volonté est la mienne... En toutes choses je célébrerai vos œuvres et vos bienfaits, et je serai votre témoin auprès des mortels, en leur montrant ce que c'est qu'un homme véritable.» Dieu appelle les années, les saisons et les heures; elles accourent et disent: Me voici; et l'être raisonnable gémirait d'aller où Dieu l'appelle! La suprême liberté n'est-elle point d'obéir à Dieu? De quoi nous préoccupons-nous, lorsqu'il s'agit de nous conformer à la Providence? Craignons-nous donc que la nourriture ne nous manque? Manque-t-elle aux boiteux, aux aveugles, aux esclaves fugitifs? Et Dieu négligerait le soin de ses serviteurs, de ceux qu'il veut donner en exemple aux hommes! «Eh bien! dit Épictète, si le pain quotidien vient à me manquer, c'est que mon général me fait sonner la retraite. Je lui obéis, je le suis, je l'approuve, je célèbre et bénis sa volonté. Car je suis venu ici quand il l'a voulu, et tant que j'ai vécu, je l'ai glorifié, comme c'était ma fonction, auprès de moi-même, auprès de chacun, auprès de tous.»

Sans doute, à côté de cette résignation pleine d'abandon et de sérénité, vous rencontrerez toujours l'effort et la fière énergie du Stoïcisme; mais ce qui domine, c'est la confiance et l'amour. La vie est un combat et comme une sorte de service

militaire; et de même que le bon soldat supporte allègrement ses blessures, et tout meurtri, tout percé de coups, aime encore en mourant le général pour qui il tombe, de même le sage, au milieu des plus pénibles traverses, a toujours présent à l'esprit cet ancien précepte: *Sequere Deum*[1]. Il peut bien par une ardeur impatiente de la vertu, plus encore que par dégoût et par fatigue de ses devoirs, s'écrier avec Marc-Aurèle: O mon âme, pourquoi es-tu si triste? Mais il entend retentir dans son cœur cette touchante parole: Donne-nous, mon fils, donne aux dieux de la joie. «Oui, disait le pieux empereur, tout ce qui te convient, ô univers, m'accommode. Tout ce qui est de saison pour toi, ne peut être pour moi ni prématuré ni tardif. O nature, ce que tes saisons m'apportent est pour moi un fruit toujours mûr. Tu es la source de tout, l'assemblage de tout, le dernier terme de tout. Quelqu'un a dit: O chère ville de Cécrops! Pourquoi ne dirais-je pas du monde: O chère cité du grand Jupiter!... Il semble que le monde aime à faire tout ce qui devait être; je dis donc au monde: je joins mon amour au tien.»*

1. Certaines gens, qui s'étonnent de tout, ne peuvent comprendre que cette comparaison de l'homme de bien avec un athlète ou un soldat soit venue naturellement à Sénèque ou à Épictète : il faut à toute force que ces philosophes l'aient empruntée à Saint-Paul. Malheureusement Cicéron veut, dans ses Tusculanes, que l'homme de bien supporte les accidents de la vie, comme le gladiateur ses blessures, avec courage et de bonne grâce. Platon compare, à plusieurs reprises, l'homme vertueux à l'athlète des jeux olympiques. Il faut qu'il soit, selon l'expression d'Eschine dans le discours de la Couronne, non comme un méchant athlète opposé à d'autres qui ne valent pas mieux, mais l'athlète même de la vertu. Ces comparaisons sont chose si naturelle et si vieille, que Platon prête aux mystères la maxime qui a été si souvent répétée : L'homme est dans la vie comme dans un poste où Dieu l'a placé. Les expressions des Stoïciens de l'empire n'ont donc rien de nouveau; les idées qu'ils expriment sont incontestablement empruntées au Stoïcisme primitif. La seule chose nouvelle peut-être, c'est l'insistance avec laquelle ils reviennent sur ces idées, et l'espèce de dévotion avec laquelle ils s'y attachent, tant dans leurs écrits que dans leur vie.

* Plut., De la Tranq., ch. 19. — Arr. Ent. d'Ép., I, 1, 14, 29; II, 5, 10, 16, 17, 19, 23; III, 5, 10, 11, 14, 22, 24, 26; IV, 1, 7; Man., chap. 11, 17. — Sén., Vie heureuse, ch. 15; - Prov., ch. 3, 5; - Lett., 51, 98. — Marc-Aurèle, ch. V, 5; VII, 16; XV, 1, 16; XXVII, 10.

Cette austère tendresse de piété, en effaçant ce qu'il pouvait y avoir dans le Stoïcisme d'orgueil intempérant et de fastueuse raideur, changea la sécheresse de son optimisme en foi vive et reconnaissante. Vous rencontrerez encore dans Sénèque les sentiments outrés qu'Horace avait empruntés au Portique: «Je demande aux dieux la vie, la santé, la richesse; mais c'est à moi-même que je demande la vertu.» Vous les chercheriez en vain dans Épictète et dans Marc-Aurèle. C'est que, sans abandonner le dogme stoïque que la vertu et le bonheur dépendent de la seule droiture de la volonté, ils ont senti et reconnu quels secours l'âme peut trouver dans la pensée toujours présente de Dieu. Ils ne savent pas comment il nous soutient; mais ils ont expérimenté son assistance salutaire et fortifiante dans le cœur de l'honnête homme. «Vous bénissez les Césars, dit Épictète, pour la paix qu'ils vous assurent sur terre et sur mer. Mais qui vous donnera la paix contre la fièvre, contre tous les accidents de la vie, contre l'amour, contre le chagrin et le deuil, contre toutes les passions désordonnées et misérables? Voilà la véritable paix, celle que César ne peut établir par ses ordonnances, mais que Dieu seul produit en nous par la droite raison.» Si Dieu aide la vertu, pourquoi l'homme vertueux ne le prierait-il pas? Pourquoi ne lui demanderait-il pas les biens de l'âme plutôt que de frivoles avantages?

Le Stoïcisme, tout religieux qu'il était, et quoiqu'il ne cessât de répéter qu'il n'y a point d'âme vertueuse sans une inspiration et sans une faveur du ciel, avait peut-être exagéré les forces et le pouvoir de la volonté humaine pour ne laisser aucune défaite à la mollesse et à la lâcheté. Voyant que, lorsqu'il s'agit du devoir, nous sommes toujours prêts à gauchir sous prétexte d'impossibilité, il soutenait avec raison que Dieu a remis notre destinée entre nos mains, qu'il nous a donné toutes les lumières et toutes les facultés nécessaires

pour bien vivre, et que, si nous tombons sous l'empire des hommes et de la fortune, c'est notre faute, et non celle de la nature, puisque nous ne devons qu'à nous-mêmes nos vices et nos vertus. Mais en faisant la part de l'homme si grande, il paraissait oublier celle de Dieu dans l'affaire capitale de la vie humaine. Cela vient de ce que le sage qu'il nous présente est un être purement idéal, dont la volonté est tellement unie avec les vues de la Providence, que tout secours divin paraît lui être inutile; car, selon l'expression de Manilius, «le sage possède Dieu en lui», ou plutôt il est Dieu par la rectitude de sa volonté et par la droiture de ses pensées. Les Stoïciens de l'Empire abandonnent un peu l'homme idéal pour l'homme réel, qu'ils voient, malgré tous ses efforts, trébucher à chaque pas, ou par erreur, ou par inattention, ou par défaillance, ou par complaisance pour les autres, ou même par trop de confiance en ses propres forces et dans sa vertu. Observant sur eux-mêmes, autant que sur les autres, cet être à la fois si grand et si petit, qui n'est ni sage ni fou, ni sain ni malade, et qui conserve, jusque dans la vigueur de l'âge d'homme et dans la gravité de la vieillesse, quelque chose de sa première puérilité, ils sentirent, au milieu de la fierté qui naît de la force, cette humble modestie qui est la conséquence et l'aveu de la faiblesse. Quoiqu'ils eussent toujours devant leurs yeux la perfection idéale ou plutôt parce qu'ils l'avaient toujours devant leurs yeux, ils comprirent que l'homme s'arrête en général au premier degré de la sagesse, qui est d'être exempt de folie[1], et se trou-

1. *Virtus est vitium fugere, et sapientia prima*
Stultitia caruisse (Ep., liv. I,1),

dit Horace. «Le commencement de la sagesse est la conscience de sa faiblesse et de son infirmité,» répète souvent Épictète. La manière de raisonner d'Horace et d'Épictète et leurs idées sur la nécessité de nous convertir, sur l'obligation de faire ce que nous pouvons et d'aller aussi loin que nos forces nous le permettent, sur l'attention que nous nous devons à nous-mêmes, sur notre faiblesse naturelle,

vèrent encore trop heureux, avec tous leurs efforts, de pouvoir parvenir à cette perfection de second ordre, sans renoncer toutefois à une plus haute vertu. De là des sentiments d'humilité, assez étranges, à ce qu'il semble, dans le Stoïcisme, mais qui se trahissent vivement par de perpétuelles accusations des Stoïciens contre eux-mêmes. « Voici, se dit Marc-Aurèle, une réflexion qui pourra te préserver de la vanité : il ne dépend plus de toi d'avoir pratiqué dès ta première jeunesse les maximes de la philosophie; car plusieurs personnes savent, et tu le sais bien toi-même, que tu en as été fort éloigné; ainsi te voilà confondu, et tu ne peux plus aisément acquérir le titre honorable de philosophe, parce que ta position y résiste.... Tu es déjà vieux et mille choses te troublent encore.... N'accuse point la nature ni les dieux. Tais-toi, vil esclave, tais-toi! »

Cette humilité de Marc-Aurèle et d'Épictète est toute morale. Elle n'a rien de ce sentiment servile et superstitieux, qui nous fait voir dans un accident un coup de la Providence, et qui prête à Dieu je ne sais quelle jalousie par laquelle il se plaît à renverser ce qui s'élève, à exalter ce qui s'abaisse[1]. Ce n'est pas non plus ce profond sentiment de l'infini qui

etc., semblent empruntées aux mêmes modèles et aux mêmes maîtres. Horace, on le sait, puisait beaucoup dans les *Socraticæ chartæ*.

1. Cette humilité, qui tient plus à la crainte qu'à un vrai sentiment d'adoration, n'est pas rare chez les poëtes tragiques de la Grèce. Mais l'écrivain grec qui l'a peut-être exprimée le plus vivement et à la manière orientale, est Hérodote. «La divinité est jalouse, dit-il; elle renverse ce qui est élevé. Le temps nous fait voir beaucoup de choses que nous ne voudrions pas voir; il nous en fait souffrir beaucoup.... L'homme, ô Crésus, quelque grand qu'il soit, est exposé aux coups de la fortune.... Et Dieu ruine souvent de fond en comble ceux à qui il avait d'abord montré le bonheur.» (Liv. I, ch. 35.) Et ailleurs : « Vois comme Dieu frappe de la foudre les êtres les plus grands et ne leur permet pas de se glorifier, tandis que sa jalousie épargne les plus faibles. Vois, comme il lance ses traits redoutables même sur les édifices ou les arbres les plus hauts. Dieu aime à rabaisser tout ce qui s'élève. Ainsi les plus puissantes armées sont souvent détruites par les plus petites : quand Dieu les frappe de sa terreur ou de son tonnerre, elles périssent misérablement. Dieu ne veut pas que d'autres que lui se glorifient. (VII, ch. 10.)

semble abattre et accabler l'homme tout entier, en même temps qu'il lui donne des ailes pour s'élancer au delà de ce monde de multiplicité et de changement. Car si Marc-Aurèle a les plus fortes pensées sur la fragilité de la vie humaine opposée à l'Éternité, sur le tourbillon qui sans cesse entraîne tous les êtres passagers de cet univers, sur la vanité de ces biens humains qui ne sont que cendre ou pourriture; s'il y a en général dans les philosophes du premier siècle un irrésistible attrait vers un monde meilleur; on ne sent nulle part cette puissante pensée de l'infini, qui divinise l'homme en paraissant l'anéantir[1]. Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée, Apollonius ne sont pas assez forts pour porter l'héritage de Platon; ils savent répéter l'opposition du visible et de l'intelligible; mais j'ai peine à ressaisir l'enthousiasme du maître, aussi bien dans l'ascétisme des uns, que dans la phraséologie toute de mémoire des autres. Il y a, selon moi, un sentiment plus vif du divin et, par suite, une humilité plus vraie dans la foi toute morale des Stoïciens. Ils entendent assez peu le pur intelligible, je veux dire la perfection infinie. Mais aucune philosophie n'a mieux senti la grandeur possible de l'homme et sa réelle petitesse, et, par conséquent, la pieuse reconnaissance que nous devons à Dieu pour les dons magnifiques qu'il nous a faits et pour la haute destinée à laquelle il nous appelle, quoique nous sachions si mal user de ses présents pour faire ses volontés et notre bonheur. « Oh! s'écrie Marc-Aurèle, que le pouvoir de l'homme est grand! Il lui est libre de ne faire que ce qu'il sait bien que Dieu approuvera, et de recevoir avec résignation tout ce qu'il plaît à Dieu de lui envoyer. » Mais que faisons nous de ce pouvoir? Comment sommes nous dignes et reconnaissants des faveurs dont

1. J'excepte Philon le juif et St-Paul : mais s'ils s'expriment en mots grecs, ils appartiennent à l'Orient par la pensée.

notre Père[2] nous a comblés? Comment vénérons-nous le génie ou le Dieu qu'il a placé dans nos âmes pour nous gouverner? « Fais au moins, dit Marc-Aurèle, tout ce qui dépend de toi. Sois sincère, grave, laborieux, continent; ne te plains pas de ton sort; contente-toi de peu; sois humain, libre, ennemi du luxe, ennemi des frivolités, magnanime. Ne sens-tu pas combien voilà de choses que tu peux faire dès à présent, sans avoir le droit de t'excuser sur ta faiblesse et sur ton insuffisance? Cependant tu restes là dans une inaction volontaire? Est-ce donc faute de forces naturelles et par nécessité que tu murmures, que tu es lent et paresseux, que tu as de lâches complaisances, que tu flattes ton corps après l'avoir accusé de tes défauts, que tu es vain et que tu abandonnes ton âme à tant d'agitations? Non, par tous les dieux! Il n'a tenu qu'à toi d'être délivré depuis longtemps de tous ces défauts; et si tu es né avec un esprit pesant, tu peux du moins juger ce défaut et t'exercer à le corriger, au lieu de le dissimuler et de te complaire dans ton indolence.» L'humilité stoïcienne est tout entière dans ce vif sentiment du contraste de ce que nous sommes avec ce que l'homme pourrait et devrait être.

1. Expression d'Épictète et de Sénèque pour désigner Dieu. Elle se trouve déjà dans Manilius, qui écrivait sous Auguste, comme l'expression de *Seigneur*, assez fréquente dans les Entretiens d'Épictète, est appliquée à Dieu dans Diodore de Sicile. Voici le passage de Manilius : « L'âme humaine peut maintenant vivre dans l'univers entier; la nature n'a plus de secrets pour elle; nous sommes maîtres du ciel conquis par nos efforts; parties et membres de Dieu, nous contemplons en face notre Père, et nous nous élançons jusqu'aux astres d'où nous tirons notre origine. Qui peut douter que Dieu habite dans le cœur de l'homme, et que nos âmes viennent du ciel et y retournent?

. . . . . *(Animus) toto vivit in orbe;*
Jam nusquam natura latet; pervidimus omnem,
Et capto potimur mundo; nostrumque parentem
Pars sua conspicimus, genitique accedimus astris.
An dubium est habitare Deum sub pectore nostro,
In cœlumque redire animas, cœloque venire (Astr., liv. IV, v. 880-885.)

Si nous sommes si faibles, il semble naturel que nous priions Dieu, soit pour le remercier du bien que nous pouvons avoir fait, soit pour lui demander un surcroît de force et de courage. « Ou les dieux ne peuvent rien, dit Marc-Aurèle, ou ils peuvent quelque chose. S'ils ne peuvent rien, pourquoi les prier? Et s'ils ont quelque pouvoir, pourquoi, au lieu de leur demander de te donner telle chose ou de mettre fin à telle autre, ne les pries-tu pas de te délivrer de tes craintes, de tes désirs et de tes troubles d'esprit? Car enfin, si les dieux peuvent venir au secours des hommes, ils le peuvent sans doute aussi en ce point. » On a raison de dire que Dieu entend et exauce les prières de l'âme raisonnable, même quand elles demeurent sans voix. Il est vrai que la vie de Socrate, de Pythagore et de Platon n'était qu'une perpétuelle prière. Mais faut-il en conclure avec Maxime de Tyr et tant d'autres, que la prière proprement dite soit inutile? «Tu diras peut-être, écrit Marc-Aurèle, les dieux ont mis la vertu en ton pouvoir. Il vaudrait donc mieux faire usage de tes forces et vivre en liberté, que de solliciter les dieux et de te laisser tourmenter honteusement et en esclave par les objets qui sont hors de toi. Mais qui t'a dit que les dieux ne viennent pas à notre secours même dans les choses qui dépendent de nous? Commence seulement à leur demander ces sortes de secours, et tu verras. Celui-ci prie pour obtenir les faveurs de sa maîtresse, et toi, prie pour n'avoir jamais de tels désirs. Celui-là prie pour être délivré de tel fardeau; et toi, prie d'être assez fort pour n'avoir pas besoin de cette délivrance. » Une telle prière ne ressemble pas à celles de la foule, qui paraît marchander avec Dieu et lui reprocher d'être un mauvais débiteur, en disant : si jamais j'ai fait fumer l'encens dans tes temples, donne-moi telle ou telle chose en revanche. Maxime de Tyr la définit très-bien : c'est une conversation fortifiante

avec Dieu; c'est un témoignage que l'âme se rend de sa vertu en remerciant celui qui nous l'a inspirée; c'est un encouragement, que se donne la vertu, en demandant à Dieu des biens que, par sa faveur, elle trouve et puise en elle-même. Les Entretiens d'Épictète sont pleins de prières de cette sorte, communications intimes et familières avec Dieu, effusions d'une âme pieuse devant son maître et son père, actes de foi et de reconnaissance envers la suprême bonté. Dieu n'était-il pas tout son bien? Et n'est-il pas, selon le mot de Plutarque, l'espérance de la vertu? Au lieu de s'échapper en frivoles sarcasmes comme Lucien, en invectives insensées comme Lucain, ou bien en paroles amères comme Tacite, qui ne reconnaît guère la providence de Dieu qu'à ses coups et à ses vengeances, le pauvre Épictète, l'ancien esclave d'Épaphrodite, ne sait que bénir celui qui l'a si rudement éprouvé; et je ne connais rien qui peigne mieux l'état de son âme et les besoins religieux des esprits d'élite au commencement de notre ère, que ce penchant à la prière et à l'adoration. Qu'on juge de quels sentiments devaient être animés ceux qui venaient écouter des paroles comme les suivantes : «Si nous étions sages, dit Épictète, que devrions nous faire autre chose en public et en particulier, que de célébrer la bonté divine, et de lui rendre de solennelles actions de grâce? Ne devrions-nous pas en bêchant, en labourant, en mangeant, chanter cet hymne au Seigneur: Dieu est grand....?.... Mais c'est au sujet de la raison dont il nous a gratifiés, qu'il faudrait faire retentir l'hymne le plus magnifique et le plus divin. Eh quoi! lorsque vous êtes tous dans l'aveuglement, ne faut-il pas que quelqu'un s'acquitte pour vous de ce devoir sacré, en chantant pour tout le monde un hymne à notre Dieu? Que puis-je autre chose, moi vieillard boiteux et infirme? Si j'étais cygne ou rossignol, je remplirais les fonctions du cygne ou du rossignol; je participe à la

raison, je dois célébrer les louanges du Seigneur, et je vous invite tous à entonner avec moi le chant d'action de grâces.»*

Les idées et les sentiments que nous venons d'exposer formaient une sorte de foi philosophique et de culte tout intérieur, aussi éloignés du paganisme que la religion l'est d'une superstition puérile, que le ciel l'est de la terre. Connaître Dieu et l'aimer, mettre sa liberté dans l'obéissance aux lois du souverain Maître, et cette obéissance dans la résignation, dans le respect de soi et dans l'amour pour les hommes, être attentif à la pureté de son âme et pratiquer journellement une sorte d'examen de conscience[1], s'abandonner pour tout ce qui ne dépend pas du libre arbitre à la Providence, et prier dans son cœur le père des dieux et des hommes de venir en aide à la vertu : voilà le vrai culte que les sages rendaient à la raison éternelle. On ne voit d'ailleurs nulle part qu'ils aient prétendu abolir le culte populaire : ils le respectaient sans doute par condescendance, comme ils respectaient les dieux, auxquels ils ne croyaient plus ou ne croyaient qu'à leur guise. Des deux parties essentielles et

* Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 8, 16; II, 8, 11, 17; III, 13, 21; IV, 12. — Marc-Aurèle, ch. XVIII, art. 9; XXIII, 1, 2, 6; XXVI, 9. — Max. de Tyr, Disc., XII. — Plut., Superst., ch. 10.

1. Cet examen de conscience était une pratique pythagoricienne; il en est déjà question dans les *Vers dorés*. Toutes les écoles philosophiques pouvaient l'admettre. Horace nous apprend qu'il s'y livrait assez souvent. (Sat., liv. I, 4.) Sextius, philosophe stoïco-pythagoricien qui vivait sous Jules César, se confessait ainsi tous les soirs, au moment de se coucher. Sénèque imita l'habitude de Sextius. « Tous les jours, dit-il, je plaide ma cause devant moi-même. Lorsqu'on a retiré la lumière, et que ma femme, qui connait mon habitude, garde le silence à mon côté, j'examine toute ma journée, je repasse et je pèse toutes mes actions et toutes mes paroles. Je ne me cache rien, je ne passe rien. Pourquoi redouterais-je de voir en face mes erreurs, lorsque je puis me dire : Prends-garde de ne plus le faire; pour aujourd'hui, je te pardonne. Dans cette discussion tu as parlé avec trop de chaleur et d'obstination.... Tu as repris celui-ci avec plus de liberté que tu ne devais; tu l'as choqué sans le corriger. Considère une autre fois, non-seulement si ce que tu dis est vrai, mais encore si celui à qui tu parles est capable de supporter la vérité. » (De la colère, III, chap. 36.)

constitutives de l'ancien culte, la divination et l'idolâtrie, les philosophes se riaient assez volontiers de la première; mais quant à l'autre, il y en eut qui essayèrent de l'expliquer et même de la défendre, soit contre les attaques du christianisme, soit contre celles de certaines religions iconoclastes de l'Orient.

Sauf Esculape, qui parlait encore à la superstitieuse crédulité des malades, nous voyons par Cicéron et par Plutarque, que les dieux grecs et romains n'avaient pas attendu pour se taire, comme le veut Lucain, les ombrages et les défenses de la tyrannie impériale. Les Stoïciens pouvaient donc sans préjudice pour la foi populaire, sinon rejeter absolument la divination comme l'avait fait Panétius, en contester au moins l'utilité pour un cœur vraiment moral. Quel besoin avons-nous de consulter les dieux sur nos devoirs? La conscience n'est-elle pas le plus céleste et le meilleur des oracles? « La divinité, dit Lucain, n'a pas besoin de la parole des augures et des prêtres pour se faire entendre. Elle nous dit une fois pour toutes, au moment de notre naissance, ce qu'il nous est possible et bon de savoir.... Aurait-elle donc choisi les sables stériles de la Libye pour y chanter à quelques hommes ses oracles sacrés? Aurait-elle enseveli la vérité dans la poussière du désert? Il n'y a d'autre temple de Dieu que l'univers et le cœur du juste. » Il n'est pas nécessaire de rapporter ici les longs raisonnements de Plutarque pour et contre les oracles; ce mot d'Épictète et de Dion doit nous suffire : « Soyez libres des passions et de leurs convoitises, et vous n'aurez pas besoin de la science équivoque des devins. » En effet, qu'est-ce qui nous conduit chez les augures, chez les consulteurs d'entrailles, chez les interprètes des songes, chez les astrologues, chez les sorciers et les charlatans de la plus vile espèce ? Si ce n'est la crainte ou l'espérance des faux biens. « Aurai-je bientôt, dit Épictète, l'héritage de mon père? Voyons, faisons

un sacrifice et consultons le devin. Si le prêtre nous dit : « tu posséderas cet héritage », alors nous lui rendons des actions de grâces, comme si nous tenions de lui cette fortune. Il faut approcher des autels sans crainte et sans espérance, et si la divination n'est pas simplement l'art du mensonge et de l'imposture, faire comme le voyageur, lorsque deux routes se présentent à lui : il cherche seulement laquelle il doit prendre sans désirer que ce soit plutôt à gauche qu'à droite; de même nous devons approcher de Dieu comme de notre conseiller et de notre guide, tous prêts à courir où il nous dira d'aller. Au lieu de cela, nous prenons tous tremblants la main de l'augure et nous crions à Dieu d'un ton lamentable : Seigneur, ayez pitié de moi! Esclave, veux-tu donc autre chose que ce qui est le meilleur? Et qu'y a-t-il de meilleur que ce qui plait à Dieu? Pourquoi donc, autant qu'il est en toi, corrompre ton juge et séduire ton conseiller?» La divination d'ailleurs, à supposer qu'elle soit possible, ne serait d'usage que dans les choses indifférentes. « Car n'avons-nous pas au dedans un devin qui nous enseigne le bien et le mal et qui nous révèle les signes de l'un et de l'autre? Quand il faut courir quelque danger pour un ami ou pour la patrie, on n'a pas besoin de demander à un prêtre si on doit le faire. Lors même qu'il annoncerait que les auspices sont mauvais, il ne pourrait jamais nous prédire que la mort, ou la perte d'un membre, ou l'exil, ou quelque chose de semblable; mais la raison nous commande, lors même que de pareils accidents devraient arriver, de secourir nos amis et de nous exposer pour la patrie. » C'est faire à la divination la plus petite place possible : pourquoi donc ne pas l'exterminer tout à fait, comme une fraude ridicule et sacrilége?*

Mais en est-il ainsi des représentations sensibles de la

* Arr. Ent. d'Ép., II, chap. 7; Man., Ast. 18, 32. — Dion Chr., Disc. X. — Luc. Ph., liv. IX, 566-580.

divinité? Sont-elles inutiles à la piété des peuples? Ni Dion Chrysostome, ni Maxime de Tyr[1] ne le pensaient, et je ne fais point de doute que tous les vrais philosophes de l'Empire eussent souscrit à leurs raisons. Ils avouent tous les deux, d'abord que la divinité n'a pas plus besoin d'images ou de statues que les hommes de bien, et que ce n'est pas plus l'idole qui fait le Dieu, que les caractères phéniciens ou grecs ne font le discours et la pensée; en second lieu, qu'il est impossible de représenter exactement la nature souveraine et parfaite par un art mortel, ce qui n'est point figuré ni visible par quelque chose de visible et de figuré; et qu'enfin les idoles servent plutôt à rappeler symboliquement, qu'à reproduire la nature et les attributs non-seulement du Dieu premier, mais encore des divinités secondaires qui sont ses ministres. Il serait donc insensé de croire que Jupiter, Minerve ou Apollon sont tels que les représentent Polyclète ou Phidias, tels que les décrivent Homère et les autres poëtes. Mais cela prouve-t-il qu'il soit inutile ou impie de faire des images? « Il n'y a point de nation ni grecque ni barbare, habitant les villes ou nomade, dit Maxime de Tyr, qui n'ait consacré quelques signes de la divinité. Qui donc oserait décider cette question des images, et s'il faut ou non en consacrer aux dieux? Non, la nature divine n'a pas besoin de ces représentations sensibles, et son idée est sans doute gravée dans nos âmes[2]. Mais la nature humaine, qui est si faible et qui est aussi éloignée de la divine que la terre l'est du ciel, a imaginé pour ses propres besoins des signes de cette sorte, pour y déposer les noms et les attributs des dieux. S'il y a des hommes dont la

1. Dion et Maxime répondaient-ils aux attaques des chrétiens contre les dieux de pierre et de bois? Je l'affirmerais hardiment pour Maxime, quoique ce soit une simple probabilité. Mais le morceau de Dion n'a point le caractère d'une apologie.

2. Cette phrase est de Dion; je l'ajoute pour compléter la pensée de Maxime.

mémoire[1] soit si ferme, qu'ils puissent, en levant les yeux au ciel, atteindre directement le divin par l'âme et par la pure pensée, il leur est peut-être possible de se passer de statues et d'images. Mais ces natures d'élite sont extrêmement rares, et vous trouveriez difficilement un peuple entier, qui ait gardé assez purement le souvenir de Dieu et de la vie d'en haut pour n'avoir pas besoin d'un tel intermédiaire et d'un tel secours. Comme les maîtres, qui enseignent aux enfants les premiers éléments de la lecture, ont soin d'attacher aux lettres certains signes qui apprennent à les reconnaître et à les discerner, jusqu'à que les élèves en aient acquis la connaissance distincte à l'aide de la mémoire ; de même les législateurs, considérant le genre humain comme un peuple d'enfants, ont imaginé ces représentations sensibles comme des marques des honneurs qui sont dus aux dieux, et comme des emblèmes imparfaits de leurs perfections, pour conduire les hommes, comme par la main, à la connaissance et au culte de la divinité..... Incapables de saisir en elle-même l'essence de l'être souverain, nous nous aidons de la parole, des êtres animés, des fleuves, des montagnes ou de figures d'or, d'ivoire et d'argent, pour arriver à nous en faire quelque idée, lui attribuant, à cause de la faiblesse de notre raison, tout ce qu'il y a de plus beau dans l'homme ou dans la nature. Qu'on reconnaisse l'existence de Dieu, et du reste si l'art de Phidias en rappelle la pensée aux Grecs, les animaux aux Égyptiens, une pierre noire aux Arabes, un fleuve à certains peuples et le feu à d'autres, je ne condamne pas cette diversité, pourvu que les hommes connaissent Dieu, pourvu qu'ils l'aiment, pourvu qu'ils en conservent la mémoire toujours présente. »

Au lieu d'abolir les emblèmes et les symboles, il faut s'attacher à en pénétrer le sens, et lorsque l'âme sera habituée à

1. *Mémoire* au lieu de *raison*. C'est la théorie platonicienne de la réminiscence.

l'idée du divin, s'élever peu à peu non-seulement au delà des choses terrestres, mais encore au delà du ciel et des corps célestes, quelles que soient leur beauté et leur magnificence toutes divines, pour atteindre à l'Être auquel ne conviennent ni grandeur, ni couleur, ni figure, ni quoi que ce soit de matériel et de sensible. Le culte des images, les sacrifices et les cérémonies ne sont donc pas plus la piété aux yeux des philosophes du paganisme, que les images elles-mêmes ne sont des dieux. Le culte extérieur n'est qu'une introduction à la piété, comme les simulacres sacrés ne sont qu'un moyen de nous faire penser à l'invisible; mais il n'est rien sans le culte intérieur, qui consiste à connaître Dieu, à l'aimer, à le servir, à s'associer enfin à sa sagesse et à sa bonté, soit en acceptant avec résignation et avec joie les accidents qui dérivent de l'ordre universel, soit en nous purifiant nous-mêmes et en faisant du bien à nos semblables. Le vrai culte de Dieu, c'est la sagesse et la vertu; son vrai temple, c'est une âme raisonnable et pure.*

« Dieu est l'espérance de l'homme de bien » : tous les Stoïciens de l'Empire eussent facilement admis cette parole de Plutarque, et cependant, il faut le dire, Épictète et Marc-Aurèle, fidèles aux anciennes traditions du Portique, ne parlent qu'en passant et obscurément de l'immortalité de nos âmes[1]. Les seuls philosophes qui l'admettent formellement, sont Sénèque, Plutarque et Maxime de Tyr; le premier, comme une espérance; les deux autres, comme un dogme incontestable.

C'est pour lui-même que Dieu, selon Sénèque, perfectionne et prépare l'âme de l'homme de bien. Cette vie n'est donc

* Dion Chr., Disc. XII. — Max. de Tyr, Disc. IX, XIV, XVII, XXXII, XXXIII, XXXVIII, XXXIX, XLI.

1. « Tout ce qu'il y a en toi de feu, retourne au feu; d'air, à l'air; d'eau, à l'eau; de terre, à la terre. L'âme retourne au ciel. Il n'y a ni Orcus ni Achéron, ni Cocyte; mais tout est plein de dieux et de génies (et, par conséquent, il n'y a rien à craindre, et tout à espérer). Arr. Ent. d'Ép., III, chap. 13.

qu'une épreuve, que la préparation d'une vie meilleure, que le pénible enfantement de l'éternité. D'où vient ce dégoût des grandes âmes pour la vie, et cette ardeur de sortir et de s'élancer au delà des étroites limites du corps et de la terre, qui sont pour elles comme les murs d'une insupportable prison? D'où vient ce que nous crie Platon, que le sage est tout entier à la pensée de la mort, que c'est là son vœu, sa méditation? Que signifie cet éternel combat de la chair et de l'esprit? N'est-ce pas que l'âme tend vers le lieu d'où elle est descendue? N'est-ce pas qu'elle est née, non de ce corps épais et terrestre, mais de l'esprit qui anime les cieux et l'univers, et que, se ressouvenant de sa nature et de son origine, elle tient toujours par la meilleure partie d'elle-même au principe d'où elle s'est détachée? « Comme les rayons du soleil touchent la terre, mais subsistent au foyer qui les a élancés, de même l'âme habite en nous comme un hôte divin et sacré: mais elle demeure toujours attachée à son origine; elle y est en quelque sorte suspendue; elle y aspire et fait effort pour y retourner. Ah! qu'elle aura à se féliciter, quand échappée des ténèbres où elle est plongée, elle verra d'une vue claire et pleine les mystères célestes, lorsqu'elle sera rendue au ciel qui est sa patrie, et qu'elle habitera de nouveau le séjour qu'elle occupait primitivement par droit de nature! Notre origine nous appelle en haut.» Il ne faut pas voir toutefois dans ces paroles de Sénèque plus qu'il n'y a réellement. Il aspire à une vie meilleure, il l'espère, il s'évertue pour y croire, mais il n'est point assuré que ce ne soit pas une chimérique espérance. Il est heureux d'en appeler avec les Stoïciens, ses maîtres, à la foi unanime et constante du genre humain; il admire Platon pour l'avoir affermie par la distinction des Idées et de la matière, de l'invisible et du sensible, de l'éternel et du passager; mais l'immortalité de l'âme n'est point cependant à

ses yeux une vérité certaine et inébranlable comme l'existence de Dieu et sa Providence; elle ne fait point partie intégrante et nécessaire du Stoïcisme, puisque ce n'est pas dans une autre vie, mais en elle-même que la vertu doit chercher sa récompense; et si Sénèque l'admet volontiers, c'est moins par un besoin de sa raison, que parce que cette croyance charme et transporte son imagination.

Plutarque et Maxime de Tyr, qui se donnaient pour Platoniciens, sont plus fermes sur ce dogme, un des principaux de l'ancienne Académie. Selon leurs principes, l'idée de la Providence et celle de notre immortalité se tiennent étroitement. Puisque cette vie n'est qu'un combat, la Providence ne serait pas juste, si nous ne recevions enfin le prix de la lutte. « Ceux qui ont vécu dans la justice et la piété, dit Plutarque, ne redoutent rien après la mort: ils se promettent au contraire une divine félicité. D'abord comme les athlètes ne sont couronnés qu'après avoir vaincu dans la carrière, les gens de bien pensent que le prix de la vertu ne leur est accordé qu'après la mort.... Et puis aucun de ceux qui se livrent à la recherche et à la contemplation de la vérité, n'a pu assouvir ici-bas les désirs infinis de son âme, parce que le corps offusque la raison et l'enveloppe comme d'un brouillard épais. Semblables à l'oiseau qui porte en haut ses regards, les sages, avides de s'envoler hors du corps et du monde pour un séjour magnifique et bienheureux, dégagent leur esprit des choses périssables et s'appliquent à le rendre plus léger et plus pur, faisant de la philosophie une étude et une préparation de la mort.» Méprisant la richesse, la gloire, la puissance, la volupté et tout ce qui flatte le corps, l'homme de bien aspire, au travers des épreuves et des privations, à l'immortalité, comme on dit qu'Hercule devint Dieu après s'être brûlé sur le mont Œta. Dépouillé de tout ce qu'il tenait de sa mère mortelle, et n'emportant au ciel que sa

divinité purifiée par le feu de toutes les scories de la terre, Hercule s'éleva glorieusement au séjour et au rang des dieux: telle est l'image de la purification de l'âme par la douleur et par la vertu; tel est l'emblème de sa céleste destinée.

Je veux remarquer ici deux choses qui me paraissent jeter le plus grand jour sur l'esprit religieux des païens. D'abord, si je ne me trompe, ce furent les hontes et les douleurs de l'époque impériale, qui ramenèrent à la pensée, presque abandonnée, d'une autre vie. On ne s'en ressouvenait, depuis les railleries et les argumentations d'Épicure, que lorsqu'on était frappé dans ses affections les plus chères, et l'immortalité de l'âme était une de ces croyances timides et honteuses, qu'on n'avouait plus que dans le genre littéraire des Consolations. On soupçonnait alors dans sa propre affliction ou dans celle d'un ami, qu'il pouvait bien y avoir quelque chose après la vie. Ce fait me semble trop caractéristique pour n'en pas donner un curieux exemple. Voici un consulaire, rhéteur d'âme et de profession, qui avait beaucoup plus pensé à la gloire de l'éloquence qu'à la destinée future. Son fils meurt. En vain il se dit: « ce qui me console c'est ma vie déjà presque achevée et voisine de la mort. Lorsque le temps sera venu, que ce soit le temps de la nuit éternelle ou de la lumière, je saluerai le ciel en partant, et je protesterai de la pureté de ma conscience.» Sa tendresse contristée lui arrache ce cri touchant malgré la vaine rhétorique qui l'étouffe: «aveugles et ignorants que nous sommes, nous prenons dans nos désirs des maux réels pour des prospérités, et nous redoutons de vrais biens comme des maux horribles. La mort, qui est pour tous un sujet de deuil, est le terme de nos fatigues, de nos inquiétudes et de nos malheurs : elle nous transporte dégagés des misérables liens du corps dans une vie de paix et de félicité, au milieu de la bienheureuse assemblée des âmes. Oui, je

crois plutôt que cela est possible, que de penser que les choses humaines vont au hasard ou qu'elles sont gouvernées par une providence injuste. Plus on obtient jeune le bienfait de la mort, plus on est heureux et chéri des dieux.» Eh bien! cette consolante pensée, qui avait seulement son heure dans l'existence occupée des hommes de la république ou dans les stériles agitations des beaux esprits et des politiques de l'empire, devint peu à peu une pensée toujours présente aux esprits sérieux, quand tous les ornements de la vie, comme disait Cicéron, furent flétris par l'ombre de la servitude. J'ai déjà dit comme l'épicurien Cassius se prenait à regretter, après la défaite de Philippes, de ne pas croire à la providence rémunératrice et vengeresse des dieux dans un autre monde, et comme Cicéron, abattu par la perte de sa fille et l'âme troublée des destins de Rome asservie, ne voulait point se laisser arracher la sublime espérance qui adoucissait les blessures de sa vieillesse. Voilà le sentiment qui s'empara bientôt, comme malgré eux, de tous les esprits un peu élevés. Thraséas s'apprête à mourir en s'entretenant avec Démétrius de nos destinées futures, et se sépare avec un cœur plus ferme de la vie et de sa famille éplorée. Un chevalier romain, victime de Caligula, dit à ses amis: «Pourquoi cette tristesse et ces larmes? Vous cherchez si l'âme est immortelle, et moi, je vais le savoir». On sent dans Marc-Aurèle je ne sais quel malaise et quelle impatience mélancolique, peu connue des anciens et surtout des hommes de sa secte, parce que son âme avide ne peut percer les ténèbres qui nous dérobent l'éternité. Lucien a beau se rire, et le grave Pline s'écrier magistralement : «La même vanité qui nous attache à notre être s'étend jusque dans l'avenir, et se flatte de l'espérance menteuse de la vie dans les temps mêmes qui appartiennent à la mort, tantôt en imaginant l'immortalité de l'âme ou bien une transfiguration, tantôt en

accordant le sentiment à ce qui est sous terre, en adorant les mânes, et en faisant Dieu ce qui a déjà cessé d'être un homme.» Partout se réveillait avec une confuse, mais irrésistible énergie, non pas l'horreur imbécile de la mort et du néant, mais ce besoin impérieux de justice et de perfection qui, au delà de ce monde mêlé de désordres et de misères, en appelle un meilleur, où la divinité plus présente fasse régner la paix, l'harmonie et la vérité. La vertu, malgré leurs superbes paroles, ne suffisait plus aux Stoïciens, et Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle supposent continuellement ou proclament cette immortalité que l'imagination tendre et profonde de Virgile venait de consacrer en vers magnifiques; tandis que les Académiciens Plutarque et Maxime retrouvent par moment, pour exprimer leur foi, les magnifiques images de Platon ou les vives couleurs des mythes populaires.

Mais en même temps (et c'est l'objet de notre seconde remarque), l'idée de l'autre monde se transformait; elle s'épurait et le Ciel remplaçait les Champs-Élysées. Les Stoïciens avaient toujours professé que l'âme est un souffle igné, un esprit aérien, qui tire son origine de l'éther et du ciel, et que, lorsqu'elle s'échappe des liens du corps, elle remonte, par son énergie naturelle, aux régions pures et sereines d'où elle est descendue et où réside principalement la divinité. Cette hypothèse fit fortune: admise par les sophistes et les déclamateurs, chantée par les poëtes, elle passa dans la circulation générale. Ce n'est plus dans l'empire de Pluton, c'est au ciel que les vaincus et les opprimés trouvaient ou espéraient un dernier asile. «Non, s'écrie Lucain, l'âme du grand Pompée ne gît pas ensevelie sous les cendres d'un vil bûcher. Quittant ses membres à demi-brûlés, elle s'est élancée aux demeures de Jupiter. C'est là qu'habitent les mânes des gens de bien, devenus demi-dieux. Mais on n'y voit point ces usurpateurs et ces tyrans, qu'on ensevelit dans l'or et qui obtiennent des

honneurs et des encens sacriléges. Arrivé là, après s'être rempli de la vraie lumière, en contemplant avec admiration les étoiles errantes et les astres immobiles attachés à la voûte céleste, Pompée vit quelle nuit obscurcissait le faux jour des mortels, et se rit des outrages prodigués à son cadavre.» Au ciel, disaient les philosophes, règne une profonde paix; tout y est plein d'harmonie. Mais la terre est le domaine des vains bruits, des agitations sans fin et de la discorde. Lorsque l'âme a passé de ce bas monde dans cette région bienheureuse, se transfigurant d'homme en démon, elle contemple de ses yeux purs des spectacles qui sont faits pour elle: elle voit sans nuage et sans voile la beauté infinie; elle jouit tout entière d'un pleine joie.

L'idée du ciel et de l'immortalité inspirait aux philosophes du paganisme ces beaux rêves, dont je serais fâché que la froide raison nous désabusât complétement. Pour eux, tout commerce n'était pas rompu entre le ciel et la terre; cette grande société des âmes, dont le Stoïcisme parlait tant, subsistait après la mort, et la charité régnait dans l'autre monde, comme ici-bas. «L'âme, dit Maxime de Tyr, qui éprouve pour elle-même une douce commisération en se rappelant sa vie passée, et qui se réjouit et se félicite en pensant à sa condition présente, se sent prise d'une pitié sympathique pour les âmes ses sœurs, qui sont encore ballottées sur les flots de la vie; elle voudrait dans son amour pour les hommes être encore auprès d'eux et soutenir ceux qui chancellent. Dieu a donc assigné aux âmes bienheureuses la fonction de visiter la terre et d'y assister les hommes, à quelque race, à quelque condition qu'ils appartiennent. C'est à elles de porter secours aux bons et de sauver de l'oppression et de l'injustice ceux qui en sont accablés.» Plus nous pénétrons dans la pensée intime des hommes de l'empire, plus nous sommes étonné de quel profond besoin religieux ces siècles d'incrédulité

étaient travaillés. Ils ne mentaient pas, ces Stoïciens qui, au moment de leur mort, faisaient une libation de leur sang à Jupiter Libérateur et Sauveur!*

Mais voici un phénomène étrange chez les anciens et qui cependant n'était point rare à l'époque qui nous occupe: c'est le goût, l'amour, l'espérance passionnée et l'enthousiasme de la mort. Faut-il l'expliquer tout entier par l'abus et l'ennui de la vie, ou se rattache-t-il par quelque côté aux aspirations religieuses qui tourmentaient les esprits? N'est-ce qu'une forme de cette monstrueuse délicatesse à qui la nature et le possible ne suffisaient plus? Ou bien le dégoût maladif de la vie n'engendrait-il pas dans ces âmes qui ne savaient plus respirer du côté de la terre, des pensées qui les tournaient invinciblement vers un monde meilleur, et ces pensées ne venaient-elles pas fortifier le mépris de la vie? Je crois que Sénèque, qui nous a donné une vive peinture de cette maladie morale, n'en a point pénétré toutes les causes, et surtout les plus profondes. Il accuse la corruption, l'ardeur effrénée du plaisir, la fausse délicatesse, et jusqu'au Stoïcisme qui répétait souvent: quoi! toujours les mêmes choses! Il a raison; mais il n'a pas tout vu. Lorsqu'un déclamateur disait pour justifier le suicide: « Toutes les choses que nous estimons, pour lesquelles nous fatiguons les dieux de nos prières et nous nous plaignons sans cesse de la brièveté de notre vie, que sont-elles autre chose que folle passion, convoitise, luxure et vanité? Et qu'y a-t-il de commun entre mon corps et moi? » n'exprimait-il que l'ennui et la satiété, ou ne ressentait-il pas que l'âme est née pour une fin plus digne ou plus haute? Marc-Aurèle, malgré son Stoïcisme et

* Marc-Aurèle, XXXIV, 2, 4, 5, 52, 53. — Sén., Q. nat., préf. - Rep. du Sage, ch. 32; - à Pol., ch. 27, 29, 30; - à Hel., ch. 6; - à Mar., ch. 19, 23, 24, 25, 26; - Lett., 58, 65, 79, 90. — Plut. à Apoll., ch. 11, 12, 14, 15, 20, 23, 27. — Max. de Tyr, Disc. XV, XVI. — Lett. de Fronton. — Plin., Hist. nat., VII, chap. 56.

la fermeté de sa conscience, pouvait-il se défendre d'un soupir pour l'éternité, en revenant si souvent sur la fragilité et le néant des choses humaines? Quelle est cette joie fière et impatiente, avec laquelle certains héros de Stace se défont de la vie, «haïssant ces membres fragiles, haïssant ce corps, qui enchaîne et trahit les forces de l'âme?» N'est-ce point le même sentiment qui dictait à Sénèque, à Plutarque et à Fronton ces paroles si peu païennes sur le bonheur de mourir vite et de rendre aux dieux son âme dans toute la pureté de la jeunesse? Maxime de Tyr et Épictète ne nous laissent aucun doute sur les aspirations encore confuses, mais profondes, qui agitaient sourdement la pensée de leurs contemporains. L'âme, au milieu de la servitude et de la corruption qui l'indignaient, même quand elle s'en laissait vaincre, tendait à se séparer de plus en plus du corps qui l'exposait à ces souillures et à cet esclavage; elle aspirait ardemment à une vie où elle fût toute à elle-même, « pure et libre avec Dieu »... « J'oserai le dire, écrit Maxime, l'âme généreuse verra sans regret la décadence et la dissolution du corps: c'est comme un captif qui verrait pourrir et s'écrouler les murs de sa prison, attendant avec impatience la lumière et la liberté.... Que sont pour l'âme ces peaux, ces os et ces chairs? Que des haillons d'un jour, quand ce ne sont pas de pesantes chaînes.... O mort, médecin de tous les maux, s'écrie le Philoctète de Sophocle. Oui, la mort nous guérit de tous les maux en nous délivrant de ce misérable corps, que rien ne peut ni assouvir ni rendre à la santé. Continue tes supplications, implore le médecin.» Si nous en croyons Épictète, ce n'était pas là seulement le sentiment d'un méditatif de loisir et chagrin; beaucoup d'âmes généreuses et trop impatientes formaient le même désir. Quel malaise de cœur, quelle soif d'une vie plus heureuse et plus parfaite ne suppose pas cet étrange dialogue du

philosophe et de ses auditeurs? « Épictète, nous ne pouvons plus supporter les liens du corps; nous sommes las de le réparer sans cesse par la nourriture et le sommeil, et de nous plier aux caprices des uns et des autres pour sauver cet hôte incommode. La mort n'est rien; il y a une parenté naturelle entre nous et Dieu; permets-nous de nous en aller à celui qui nous a envoyés ici-bas. Ici, il n'y a que des voleurs, des assassins, des juges iniques et des tyrans, qui croient avoir quelque pouvoir sur nous à cause du corps et de ses biens. Laisse-nous leur prouver leur impuissance et notre liberté.— O hommes, répond doucement Épictète, attendez Dieu et ses ordres. Quand il vous aura donné lui-même le signal de partir, alors vous vous en irez à lui. Pour le moment, restez au poste qu'il vous a assigné. Le temps de notre habitation ici-bas est bien court pour ceux d'ont l'âme est disposée comme il faut. Qui peut craindre tyrans, tribunaux, voleurs ou assassins, quand il méprise le corps et ses commodités? Restez, mes enfants, ne partez point témérairement. »

On s'occupait beaucoup de la mort dans le Stoïcisme et dans les autres écoles philosophiques, surtout sous les empereurs, lorsque c'était une condition indispensable pour bien vivre que de savoir mourir. Tantôt l'on voyait dans la mort un asile contre la tyrannie de la fortune et des hommes; tantôt on y cherchait un argument de la folie et de la vanité des biens qui nous séduisent et qui nous enflent de tant de pensées orgueilleuses, et le frivole Lucien, jouant dans ses écrits avec des têtes de mort qui furent des Hélène ou des Alexandre, nous apprend le néant de la beauté, du pouvoir, de la richesse, de la gloire, de toutes ces choses qui finissent par un squelette hideux, habité par des vers. Mais la mort est chose trop sérieuse pour que l'humanité aime à s'en jouer, et la nature répugne trop au néant pour en faire sa suprême consolation et son dernier refuge. La mort devint

donc insensiblement une espérance et comme l'aurore souhaitée d'une nouvelle vie. « Ce n'est point par des lamentations et des chants de deuil, écrit Plutarque, c'est par des hymnes qu'il faut célébrer les funérailles de l'homme de bien, puisqu'en cessant d'être au nombre des mortels, il reçoit en partage une vie plus divine, dégagé de la servitude du corps et sauvé des inquiétudes et des misères que doivent subir tous ceux à qui est échue cette vie mortelle d'ici-bas, jusqu'à ce qu'ils aient achevé la carrière marquée par le destin. » *

La conscience religieuse était donc incontestablement en progrès dans l'Occident : l'unité de Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme, la nécessité d'un culte plus pur et plus conforme à la raison se propageaient de plus en plus sur les ruines de l'ancienne religion; et si l'on ne peut dire qu'Épictète, que Marc-Aurèle et les autres penseurs de ce temps aient surpassé ou même égalé la philosophie de Platon ou de Socrate, le besoin de croyances était plus profond, la foi plus entière, le sentiment plus vif et plus impérieux. Mais dans quels égarements le sentiment ne va-t-il pas donner, abandonné à lui-même, sans tradition, sans dogme, sans discipline? On vit des tentatives de retour à la pureté primitive de l'ancien culte. Je ne parle pas des révélateurs à la manière de cet Alexandre[1] qui, prêchant un Dieu incarné sous la figure d'un serpent, séduisit par ses oracles et ses impostures non-seulement les têtes folles de la Grèce, mais

* Arr. Ent. d'Ép., I), 9. — Max., Diss. XIII. — Marc-Aurèle, XXXII, 12; XXXIII, 20; XXXIV, 12, 17, 22. — Quint., Décl. CXXX. — St. Th., X, 774.

1. Cet Alexandre avait partout des gens qui l'avertissaient des secrets des familles; il gagna des sommes énormes, si l'on en croit Lucien; et l'on vit un grave sénateur épouser la fille de cet imposteur, comme si elle avait en elle quelque chose de divin. Il avait institué des mystères, et au lieu de crier « Loin d'ici les profanes », on criait « Loin d'ici les Chrétiens et les Épicuriens. » Il fit faire un auto-da-fé public des livres d'Épicure.

encore les plus graves personnages de l'Italie et de Rome. Je parle de ces hommes, moitié philosophes et moitié croyants, qui se faisaient initier aux mystères anciens ou nouveaux pour mettre une borne aux inquiétudes de leur esprit, et qui pratiquaient avec une foi qu'on ne connaissait plus depuis longtemps, les purifications, les jeûnes, les abstinences et toutes les mortifications de ce qu'ils nommaient la vie philosophique ou divine. Quel singulier mélange de bel esprit léger et d'ardeur philosophique, de scepticisme et de crédulité, de superstition grossière et d'ascétisme élevé, que cet Apulée de Madaure, se disant l'aruspice de tous les êtres animés et le prêtre de tous les dieux, portant des talismans et des amulettes, se livrant dans l'intérieur de sa maison à des pratiques mystérieuses et adorant, parmi tant de divinités et au-dessus d'elles, je ne sais quel Dieu qu'il nommait avec Platon[1] *Basileus* ou le Roi! On ne croirait jamais qu'il pût y avoir tant de foi sérieuse dans le licencieux auteur de l'Ane d'or. «Nous, famille de Platon, s'écrie-t-il, nous ne connaissons que fêtes, que joies, que solennités, que ravissements célestes; nous nous élevons même à la pensée de quelque chose plus sublime que le ciel.... Et pour répondre à mes accusateurs sur le nom de Basileus, mon juge Maximus sait bien quel est ce Roi, cause première et raison initiale de la nature, père de l'esprit, sauveur éternel de tous les êtres animés, ouvrier assidu de son œuvre, mais ouvrier sans fatigue, sauveur sans travail d'esprit, père sans génération, qui n'est soumis ni au temps ni au changement, accessible à peu d'intelligences, ineffable pour tout le monde. Je ne te répondrai pas, dit-il à son accusateur, sur la nature du roi que j'adore. Bien plus, si le proconsul lui-même me demandait ce qu'est mon Dieu, fidèle à ses mystères sacrés, je me tairais.» Arivé à Rome, «la ville sainte», il se pré-

1. Ou l'auteur, quel qu'il soit, des lettres attribuées à Platon.

pare à recevoir le baptême d'Isis avec tout le respect et tout le recueillement de la foi. Malgré sa ferveur, il se sent retenu par une crainte religieuse, en pensant à la rigueur de l'obéissance et de la fidélité qu'exigeait la sainteté des mystères, aux difficultés de la chasteté et des abstinences prescrites aux initiés, à la circonspection, qu'il fallait mettre, comme un rempart, autour de sa vie, lorsqu'elle était exposée à tant d'accidents et de chutes. Il s'abstient de vin, de la chair des animaux, il veille, il jeûne, il fait des dons plus en rapport avec l'ardeur de sa piété qu'avec l'état de sa fortune. Sachant que toute âme n'est point faite pour recevoir l'image de la divinité, comme tout bois n'est pas propre à y tailler un hermès, il hésite longtemps avec un grand trouble d'esprit et de douloureux scrupules; et lorsqu'enfin il est initié, il se remet tout entier aux soins et à la bonté de la déesse, de celle qui veille sur les malheureux avec une affection toute maternelle, et qui est sainte au ciel, sur la terre et dans les enfers, dans cette vie et dans l'autre.*

Mais qu'est-ce que toute cette foi d'Apulée, si vous la comparez à l'austère enthousiasme d'Appollonius de Thyane[1]?

* Apul. (éd. Pank.), Apol., p. 104, 108-110, 149, 162. - Mét., liv. VIII, 154, 160-162; XI, 330, 332, 356, 364, 380.

1. Presque toutes les paroles que Philostrate cite d'Apollonius révèlent un profond esprit demoralité, fort contraire au rôle de magicien et de charlatan, qu'on serait en droit de lui prêter d'après les récits extravagants de son historien. J'en citerai quelques-unes qui montrent qu'Apollonius se rapprochait beaucop d'Épictète et de Marc-Aurèle en morale. On lui conseillait de reprendre et de corriger son frère, qui se livrait à la débauche. Ce serait, répondit-il, une coupable témérité : de quel droit un cadet ferait-il la leçon à son aîné? Mais je ferai mon possible pour porter remède à ses maux. Il lui laissa donc la plus grande partie de son patrimoine; et le prenant par la complaisance et par la douceur : « nous avons perdu, lui disait-il, notre père, celui qui nous dirigeait et nous avertissait. Nous sommes seuls maintenant. Si je fais quelque faute, sois mon conseiller et mon médecin; mais si tu t'égares, prête, je t'en prie, une oreille facile à mes avertissements. (I, ch. 13.) Tu penses peut-être disait-il à son disciple Damis, que je serais moins blâmable de pécher à Babylone qu'à Delphes, à Olympie ou à

Celui-là n'est pas un bel esprit, qui est dévot à ses heures, qui se mortifie par occasion, qui croit par saillie d'imagination, et qui se contente de garder sa foi pour lui-même. La religion est toute sa pensée, toute sa vie. Il est sans cesse dans les temples et sa conversation habituelle est avec les prêtres. Il parcourt la Grèce, l'Italie, l'Asie-Mineure, l'Égypte, la Perse et l'Inde, se faisant partout initier, recueillant la tradition, s'efforçant de la corriger et de l'épurer. Son ambition n'était pas de se faire Dieu, comme on l'a dit, et d'opposer sa divinité à celle de Jésus-Christ. C'était de réformer les idées religieuses et le culte, en les ramenant à leur pureté et à leur vérité première. Il allait donc par les villes, prêchant la bienveillance, la charité, l'unité de Dieu, la subordination des dieux inférieurs ou des démons à l'être premier, la purification, le culte intérieur et l'immortalité divine de l'âme. «La meilleure manière de montrer sa reconnaissance et sa piété au premier des dieux, à celui qui est un et séparé des autres, disait-il, c'est de ne lui rien sacrifier, de n'allumer pour lui aucun feu, de ne lui rien consacrer qui tombe sous les sens : il n'a besoin de rien ; la terre ne porte point de plante, l'air ne nourrit point d'animal, qui ne soit impur à l'égard de lui. Pour obtenir la bienveillance du plus grand des êtres, nous ne devons lui offrir que ce qu'il y a en nous de plus excellent, l'esprit qui n'a besoin d'aucun organe. » C'était encore une de ses maximes favorites, que celui qui mène une vie pure n'a rien à craindre

Athènes. Mais tu ne réfléchis pas que pour le sage la Grèce est partout, et qu'il ne considère aucune terre comme déserte ou barbare, parce qu'il se sent vivre partout sous les yeux de la vertu. (I, 35.) O muses, faites que nous nous aimions les uns les autres. (IV, 1.) Titus, venant de refuser une couronne qu'on lui décernait après la prise de Jérusalem, Apollonius lui écrivit : Apollonius à Titus, général des Romains, salut. Je t'offre la couronne de la modération, parce que tu ne veux pas être loué pour ta victoire et pour le sang ennemi que tu as fait répandre. (VI, 29.)

à son dernier moment : car la mort n'est que le retour à l'être universel. Et peut-on gémir lorsque d'homme on redevient Dieu par un simple changement de lieu, et non par un changement de nature? Les Athéniens croyaient avoir tué Socrate ; mais Socrate n'était pas mort ; il était délivré de cette prison dans laquelle l'homme est captif pendant le temps qu'on nomme la vie. Quelqu'un menaçait Appollonius de le faire périr ; loin de s'effrayer de la mort, Appollonius s'écria : oh ! que ce moment n'est-il déjà venu !

Quelque étrange que nous paraisse la tentative d'Apollonius, elle était conforme à l'esprit de son siècle, et il eut le mérite de pressentir qu'il ne suffit pas qu'il y ait dans le monde quelques philosophes, mais qu'il faut aussi au peuple des dogmes et des croyances. Cependant il devait échouer. Trop de hardiesse ou trop de timidité, telle était l'alternative à laquelle était condamné tout réformateur religieux de la Grèce et de Rome. Ou bien il fallait rompre absolument avec la tradition, et la foi nouvelle ne se rattachait plus à rien. Ou bien on acceptait cette tradition ; mais c'était s'appuyer sur quelque chose à la fois de mort et d'impur. On avait beau recourir aux explications allégoriques : le grand nombre, selon le mot de Denis d'Halicarnasse, le vulgaire sans philosophie prend toujours les fables dans le sens le moins pur et le plus simple ; et alors, ou bien il méprise les Dieux dont la conduite a été si criminelle et si honteuse, ou bien il arrive à ne plus reculer devant les actions les plus mauvaises, en voyant que les Dieux eux-mêmes ne s'en abstiennent pas. Or, Apollonius avait une trop profonde moralité pour accepter tout uniment les antiques traditions ; et lui qui passa toute sa vie dans les pratiques pieuses, lui qui ne venait point détruire, mais réformer le culte, lui enfin qui mettait toute la philosophie dans la religion, et la religion dans la divination ou dans le commerce intime de l'âme

avec Dieu [1], il changeait tout hardiment, cérémonies, sacrifices, traditions et croyances ; et sans même s'en douter, lorsqu'il croyait simplement ramener la pureté des anciens rites, il introduisait dans ce qu'il conservait de la théologie et du culte, un esprit complétement étranger à la religion grecque et à toutes les religions primitives. Le culte avait toujours consisté dans l'offrande de victimes immolées, dans l'adoration des images et dans ces prières intéressées que la peur adresse à des puissances invisibles et terribles. Apollonius avait horreur des sacrifices où coule le sang des êtres animés. « Moi, qui fais tout pour le salut des

1. Cette communication intime et familière est admise de tous les philosophes de l'époque impériale, parce qu'ils considéraient la raison comme un dieu qui habite en nous, et qui n'est jamais séparé du *Logos* universel. « Qui peut hésiter, dit Manilius, à rattacher l'homme au ciel ? La nature, ne lui a-t-elle pas donné un esprit qui comprend tout, une âme ailée ? N'est-il pas le seul être dans lequel Dieu descende, habite et se retrouve ? . . . . Qui pourrait connaître le ciel, si ce n'est par un présent du ciel ? Qui pourrait retrouver Dieu, s'il n'était une partie de Dieu ? Et cette étendue sans fin du monde, ces chœurs brillants des astres, cette voûte enflammée des cieux, l'homme pourrait-il les voir et les renfermer, en quelque sorte, dans l'étroite enceinte de son esprit, si la nature n'avait donné à l'âme une vue si étendue et si perçante, et n'avait comme tourné vers elle-même l'intelligence qui est sa fille, et si cet esprit, qui nous rappelle au ciel pour nous faire participer au commerce sacré des choses, n'avait au ciel même son origine . . . . ? »

Quis dubitet . . . . hominem conjungere cœlo?
Eximiam natura dedit linguamque, capaxque
Ingenium volucremque animum, quem denique in unum
Descendit Deus atque habitat, seque ipse requirit. (II, v. 105.)

Quis cœlum possit, nisi cœli munere, nosse,
Et reperire Deum, nisi qui pars ipse Deorum est?
Atque hanc convexi molem sine fine patentis
Signorumque choros ac mundi flammea tecta
Cernere, et angusto sub pectore claudere possit,
Ni tantos animis oculos natura dedisset
Cognatamque suî mentem vertisset ad ipsam,
. . . . *cœloque veniret,*
Quod vocat in cœlum, sacra ad commercia rerum? (II, 115.)

hommes, disait-il, je n'ai jamais sacrifié pour eux, je ne sacrifierai jamais ; et je ne puis prier, lorsque j'aperçois un couteau et des victimes. » Philostrate lui prête même des paroles qui semblent plutôt appartenir à un ennemi qu'à un conservateur zélé de l'ancien culte. Un prêtre égyptien demandait à Apollonius pourquoi il ne sacrifiait pas comme les autres : « et moi, lui répondit-il, je te demanderai pour quelle raison tu peux sacrifier ainsi. — Qui donc aurait la présomption de corriger les rites sacrés des Égyptiens ? — Tout homme sage qui viendrait de l'Inde. Mais enfin, si tu le veux, je ferai brûler un bœuf aujourd'hui, et je t'invite à partager avec les Dieux l'odeur du sacrifice. Si les Dieux se nourrissent des vapeurs qu'exhale la graisse des victimes, tu ne pourras trouver mauvais un pareil festin. » Apollonius professait le plus grand respect pour les saintes images ; mais il voulait qu'elles imprimassent par leur beauté un sorte de religion aux sens mêmes et à l'imagination. « Pourquoi présentez-vous aux hommes, demandait-il à un prêtre égyptien, des simulacres absurdes et ridicules de vos Dieux ? Votre culte paraît plutôt celui d'animaux ignobles que de la divinité. — Et que sont donc vos statues de Jupiter olympien, de Minerve ou de la Vénus de Cnide ? Phidias et Polyclète sont-ils donc montés au ciel pour y contempler les Dieux et pour en rapporter leurs images ? Ou bien à quelle autre chose, qu'à l'imitation de la nature, ont-ils emprunté les principes de leur art ? — A une chose pleine de sagesse, repliqua Apollonius, à l'imagination qui est une meilleure maîtresse que l'imitation servile. L'imitation ne peut reproduire que ce qu'on voit ; l'imagination représente même ce qu'on ne voit pas. Il faut que celui qui se figure par la pensée l'image de Jupiter voie dans son esprit le Dieu lui-même avec le ciel, les saisons et les astres, comme Phidias a essayé de le faire. Il faut que celui qui veut représenter Minerve la conçoive

elle-même avec des armées, les arts et la sagesse. Mais si vous mettez dans un temple l'image d'un épervier, d'une chouette, d'un loup ou d'un chien pour représenter Mercure, Apollon ou Minerve, vous ajoutez par ces représentations une certaine dignité à des bêtes viles ; mais vous ôtez toute majesté aux Dieux. Oui, vous semblez plutôt vous jouer de la divinité que l'honorer. — Tu me parais juger notre culte sans le connaître, dit l'Égyptien ; s'il y a quelque chose de sage dans nos institutions religieuses, c'est de ne pas oser représenter les Dieux en eux-mêmes, mais par des symboles qui les laissent concevoir — Oh ! reprit en souriant Apollonius, vous avez bien avancé la science religieuse, si vous avez fait qu'un chien, un ibis ou un bouc inspire plus de respect et soit plus conforme à la divinité qu'une belle statue? Mais je vous le demande, où est la majesté de ces représentations ? Quelle terreur, quel respect peuvent-elles inspirer? Si vos images sont vénérables par les idées qu'elles suggèrent à l'esprit, il vaudrait beaucoup mieux pour vos Dieux de n'être représentés par aucun simulacre ; et votre religion n'en serait que plus sage et que plus mystérieuse. Vous pourriez vous contenter d'élever des temples et des autels, de fixer les cérémonies que l'on doit faire, et de définir le temps, les paroles et les rites convenables à ces cérémonies, sans mettre aucune image dans les lieux saints[1], et en laissant à chacun la faculté de se faire lui-même par la pensée une image du Dieu qu'il adore. Car les conceptions

1. C'est quelque chose de voir les dieux, disait Ovide, et de croire qu'ils sont présents et qu'on peut vraiment converser avec eux. (Pont., liv. II, El. 9, v. 9.) Aussi les Dieux nous ont-ils donné de les connaître par les œuvres de l'art, eux que cache à nos yeux le haut et immense éther : on adore, au lieu de Jupiter, sa forme et son image. (II, 9, v. 6.)

Est aliquid spectare deos et adesse putare,
Et quasi cum vero numine posse loqui . . . .
Sic (arte) homines novere deos, quos arduus æther
Occulit, et colitur pro Jove forma Jovis.

et les images que se forme l'esprit sont beaucoup plus parfaites que celles de l'art. Mais vous, vous avez fait que vos Dieux ne se présentent sous une noble forme ni aux regards ni à l'imagination. » Ce qu'il faut remarquer dans ce discours d'Apollonius, c'est moins la justesse et la profondeur des pensées, que la liberté d'esprit qu'elles supposent. Il est impossible de critiquer plus finement l'absurde symbolisme des Égyptiens, et en même temps de mieux signaler le danger de toute représentation sensible de la divinité. Trop souvent l'adoration s'arrête à l'idole, au lieu d'aller jusqu'à cette image plus belle et plus sainte que l'esprit doit se faire du Dieu. Or, selon Apollonius, les purs produits de l'imagination sont supérieurs aux œuvres de l'art ; ils nous impriment un respect plus profond et plus religieux que les peintures et les statues, et toute représentation sensible qui ne réveille pas en nous des images plus grandes et plus pures avec les sentiments qui les accompagnent, est plus nuisible qu'utile à la religion et doit être repoussée comme indigne de la majesté de Dieu.

Mais c'est surtout au sujet de la prière qu'Apollonius exprime des idées incompatibles avec l'esprit des anciens cultes, et je ne connais que Sainte Thérèse et Fénelon qui aient poussé plus loin l'abnégation et la spiritualité. On s'informait de l'objet de ses prières, quand il s'approchait

Mais on ne croyait pas, comme on l'a tant répété, que les idoles fussent les dieux mêmes, à moins qu'on ne prenne à la lettre le mot d'Horace (Sat., I, 8, v. 1), si vivement imité par Lafontaine :

Un bloc de marbre était si beau,
Qu'un statuaire en fit l'emplette.
Qu'en fera, dit-il, mon ciseau?
Sera-t-il Dieu, table ou cuvette?
Il sera Dieu!

Les Sceptiques ne s'y trompaient pas : ils savaient, comme Apollonius, que ce n'est point le ciseau des sculpteurs, mais l'imagination des croyants qui fait les dieux :

Qui fingit sacros auro vel marmore vultus,
Non facit ille Deos; qui rogat, ille facit. (Mart., liv. VIII, ép. 25.)

des autels. « Je demande aux Dieux, répondit-il, que la justice règne sur la terre, que les lois ne soient point violées, que les sages aient le cœur d'être pauvres, et que les autres possèdent tous les biens en abondance, mais innocemment.... Pour moi, je leur dis : donnez-moi, ô Dieux, ce qui me convient. Si je suis bon, j'obtiendrai plus que je n'espère et que je ne désire. Si les Dieux me mettent au nombre des méchants, je n'obtiendrai d'eux que les maux que je mérite, et je ne leur ferai pas un reproche de me juger digne de malheur, moi qui ne suis pas bon.» Avec ce désintéressement et cet abandon aux volontés de la Providence, la divination change nécessairement de caractère. Elle ne prétend plus changer le cours des destinées, soit en tourmentant des idoles, soit par des sacrifices barbares, soit par des philtres ou par des incantations. Elle n'est qu'un avertissement divin que l'homme sage mérite par sa vertu, et qu'il suit avec une pieuse obéissance, loin de vouloir faire violence aux Dieux. Or, pour entrer en communication avec les puissances supérieures, il suffit au sage de ne point se souiller en mangeant des êtres animés, et de se conserver pur de tout plaisir qui entre par les yeux, et de toute haine qui, en faisant naître l'injustice, porte au crime la pensée et la main. D'ailleurs la sagesse et la vérité n'ont pas besoin des miracles ni de l'art magique[1]. C'est dans son cœur sans souillures

1. Il y a beaucoup moins de charlatanisme et de superstition dans les paroles d'Apollonius que dans les faits merveilleux de sa légende. On peut lui reprocher d'avoir été trop entêté de la divination, et d'avoir été en proie à ces hallucinations et à ces rêves qu'on prend pour des inspirations célestes. Mais Apollonius repoussait la magie, et n'admettait pas qu'on pût faire violence aux dieux par des pratiques ou absurdes ou sacriléges. La divination est un don divin; Dieu ne l'accorde qu'aux âmes pures, même quand elles ne la rechercheraient pas. Mais les hommes impurs ont beau appeler Dieu : la grâce de l'inspiration leur échappe avec la vertu. Cette communication de l'homme avec la divinité est quelque chose de tout intime. On ne se rapproche de Dieu qu'en lui ressemblant par la pureté. Écoutez cette conversation d'Apollonius et de Damis : ils sont sur les hauteurs du

qu'il porte, pour ainsi dire, le trépied sacré qui lui rend des oracles.

Si vous passez du culte aux idées qui forment le dogme et les croyances, vous ne trouverez pas une moindre opposition entre la théologie d'Apollonius et la religion qu'il prétendait restaurer. Il admet, comme presque tous les philosophes, le polythéisme, c'est-à-dire un être suprême et toute une série de Dieux, qui lui sont subordonnés, au ciel, sur la terre et dans les enfers. Mais la mythologie des poëtes lui paraît fort inférieure, selon la morale et selon la vérité, aux fables d'Ésope. Celles-ci ne vous trompent point; elles se donnent pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour de pures fictions; mais elles contiennent toujours un enseignement utile; tandis que les récits mythologiques, qui se donnent pour des vérités divines, ne sont propres qu'à corrompre les âmes en attribuant tous les vices aux Dieux. N'est-ce pas une impiété d'accorder dans les enfers le sceptre de la justice à Minos,

Taurus. Hier, dit Damis, nous marchions dans les villages et dans les voies des hommes; aujourd'hui, nous montons dans une région non fréquentée et divine; et tu peux apprendre de notre guide que les barbares la regardent comme la demeure des dieux. — Eh bien! peux-tu me dire en quoi tu comprends mieux les choses divines, depuis que tu marches si près du ciel? Quoi! tu n'as point des pensées plus claires sur le ciel, sur la lune, sur le soleil, que tu crois pouvoir bientôt toucher avec ton bâton de voyage? C'est que tu es toujours dans les bas lieux, mon cher Damis; tu n'a rien gagné à monter si haut: tu es toujours à la même distance du ciel. — Mais je croyais que j'en redescendrais plus sage, parce que j'avais entendu dire qu'Anaxagore avait contemplé les choses célestes du haut du Mimas, et Thalès, du haut du Mycale, et parce qu'on raconte que le Pangée et l'Athos ont servi d'école à beaucoup d'autres. — Mais qu'ont-ils appris que ne sachent les chevriers de ces montagnes? Ni l'Athos, ni l'Olympe tant célébré par les poëtes n'enseigneront jamais à ceux qui gravissent leurs hauteurs, comment Dieu veille sur le genre humain, quel culte il nous demande, ce que c'est que la justice, la tempérance et en général la vertu, à moins que l'âme n'ait dissipé les ténèbres qui environnent ces vérités. Or, si l'âme qui approche de ces mystères est pure et sans souillure, sache, mon cher Damis, qu'elle s'envole bien plus haut que les cimes les plus élevées du Caucase lui-même. (II, 5; VIII, 7.)

le plus cruel des hommes, et de condamner Tantale à de longs supplices pour avoir été un homme de bien, qui fit participer ses amis à l'immortalité que lui avaient accordée les Dieux ? Qu'il y ait eu des géants et qu'ils aient souillé les temples et les statues des Dieux, on peut raisonnablement l'admettre; mais qu'ils soient montés au ciel, qu'ils en aient chassé les immortels, c'est une démence de le dire, une démence de le croire. Il y a un sacrilége moins horrible dans les fables qui font de Vulcain un forgeron de l'Etna ou qui mettent des géants dans les cratères des volcans; mais rien n'est plus absurde, puisqu'il se trouve beaucoup d'autres montagnes qui vomissent des flammes, et sous lesquelles on n'est pas tenté cependant de placer des géants ou un Dieu. Mais quelles étaient donc, hors de la mythologie, les traditions religieuses sur lesquelles pouvait reposer une réforme du polythéisme?*

D'ailleurs Apollonius qui disait «que les Indiens-Grecs sont supérieurs aux Grecs, comme les Grecs aux Égyptiens,» donnait dans un panthéisme, contraire au génie actif et tout humain des races de l'Occident.» La substance universelle, lui fait dire un historien moderne[1], est comme le vase d'où la matière s'écoule par un perpétuel mouvement. C'est une profonde erreur de croire à la causalité réelle des agents de la nature. La terre n'engendre pas ce qui sort de son sein; le père ne donne pas l'être au fils qui procède de lui. Le père, la terre, les agents naturels ne sont que des antécédents dans le mouvement immense et incessant de la génération; la vraie cause

* Philostrate, Vie d'Apoll., I, chap. 11, 17; III, 17, 25, 34, 35, 42; IV, 31, 38, 40; V, 13, 14, 16, 25, 35; VI, 10, 11, 13, 19, 21, 41; VII, 4, 13, 14, 17, 26, 30, 32, 34; VIII, 2, 4, 7 (§§. 8, 10, 11, 22, 24, 32, 33, 44), 31.

1. M. Vacherot, d'après une lettre d'Apollonius, conservée par Philostrate. Je me fie à la traduction du savant et consciencieux historien de l'école d'Alexandrie. Cette lettre d'Apollonius est d'ailleurs le seul texte que je n'aie pas eu entre les mains et dont je n'aie pu faire ou vérifier la traduction.

génératrice, la seule source de l'être et de la vie, c'est la substance universelle. La modification des êtres visibles n'appartient en propre à aucune cause individuelle : il faut la faire remonter au seul être universel, sujet unique des métamorphoses de la nature, principe de l'harmonie et de l'unité du monde, Dieu suprême, toujours un et identique sous la variété des noms et des représentations qui en altèrent l'essence. »

L'Italie et la Grèce, vieillies dans l'anthropomorphisme, n'entendaient rien à cette doctrine d'Apollonius; elles étaient mieux préparées à recevoir la croyance d'un Homme-Dieu que celle du Monde-Dieu. Sans doute leurs traditions religieuses plongent par leurs dernières racines jusqu'au naturalisme panthéistique de l'Inde; mais je ne connais rien de plus opposé à l'esprit hellénique et à l'esprit latin, que cette théologie indienne où règnent sous le nom de Dieu les puissances aveugles, brutes, impersonnelles et fatales de la nature; car l'Olympe est le trône de l'homme, de la conscience et de la personnalité. La philosophie avait suivi la voie ouverte par le génie populaire, et jamais, dans ses élans les plus ambitieux, elle n'avait oublié son principe tout humain: «Connais-toi toi-même.» Platon était peut-être entraîné par les nécessités de sa dialectique à l'abîme de la substance infinie et universelle; mais son vif sentiment psychologique résista toujours à concevoir un Dieu dépourvu « de l'auguste et bienheureuse intelligence.» Il n'y avait rien de supérieur pour Aristote à la pensée de la pensée par la pensée, c'est-à-dire à la raison s'entendant et se possédant pleinement elle-même. La métaphysique stoïcienne donnait incontestablement dans le panthéisme; mais si Dieu devait être pour les sectateurs de Zénon, comme pour Apollonius, un être neutre, «qui ne fût ni mâle ni femelle», il n'était point cet être indéfini, sans pensée et sans conscience, vers lequel penche le disciple et

l'admirateur des prêtres indiens. Dieu est tout entier sens, vue, ouïe, âme, esprit, liberté: *Totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animæ, totus animi, totus sui.* Il n'est pas un être sans pensée qui arrive à prendre conscience de lui-même dans l'homme; s'il s'y cherche et qu'il s'y retrouve, selon l'expression de Manilius, c'est qu'il y descend lui-même, c'est que « Dieu porte Dieu et que la raison porte la raison dans l'âme de ses ministres et de ses adorateurs. » Le dogme, au nom duquel Apollonius voulait réformer la religion de son pays et de l'Empire, était donc trop contraire aux tendances naturelles et à l'éducation philosophique du génie de la Grèce et de Rome, pour que la tentative du théosophe ne fût pas impuissante. Mais elle n'en témoigne pas moins, ainsi que la vie d'Apollonius et que le mysticisme confus d'Apulée, d'un prodigieux entraînement des esprits vers les idées religieuses et vers le surnaturel.*

Or, vous retrouvez partout ce phénomène aux deux premiers siècles de notre ère, non-seulement dans les écrits, mais dans la vie, non-seulement dans les philosophes, mais dans le monde politique et dans le peuple. Car l'ascétisme est partout, dans la vie privée ou dans l'empire, dans la liberté ou dans l'esclavage, aussi bien dans Marc-Aurèle, que dans Alypius, dans Sotion, dans Sénèque, dans Épictète, et dans Eucratès qui aspirent, eux aussi, à une réformation, comme l'inspiré de Thyane. Sotion n'apprend-il pas à Sénèque l'abstinence pythagorique? Marc-Aurèle ne s'impose-t-il pas des privations comme Épictète? Adrien n'a-t-il pas un culte pour Apollonius? Alexandre Sévère n'honore-t-il pas comme des êtres divins Socrate, Abraham, Jésus-Christ et d'autres personnages appartenant à toutes les nations? Seulement cette tendance à l'ascétisme paraît plus morale dans

* Philostrate, Vie d'Apoll., III, 34. — Plin., Hist. nat., L. II, chap. 5. — Manil., II, v. 105.

les uns, plus religieuse dans les autres: Apollonius aime le merveilleux, et Eucratès s'en défie; mais tous, en réchauffant leur foi morale à la pensée du divin, ils mêlent aux actes de la vie et de la vertu des pratiques indifférentes en elles-mêmes, comme le jeûne et l'abstinence du vin ou de la chair de certains animaux. Car non-seulement ils sentaient le besoin d'une règle et d'une discipline, mais ils étaient comme enveloppés d'une atmosphère de crédulité et de superstition. C'est le temps, en effet, de l'astrologie, de la magie, et de mille croyances étranges sur Dieu, sur les démons, sur l'âme et sur l'autre monde, qui de toutes parts débordaient de l'Orient sur l'Occident. Les enfants perdus du Portique et de l'Académie et leurs adeptes de haut rang voulaient à toute force pénétrer l'avenir, soit en lisant dans les astres, soit en se mettant en communication avec les Esprits, tandis que le petit peuple courait aux cultes étrangers. En vain les Césars à qui les sciences occultes inspiraient une féroce terreur, et qui, selon le mot de Lucain, « défendaient aux dieux de parler », sévissaient contre les imposteurs et leurs dupes, et faisaient détruire publiquement par le feu les livres de magie, déporter ceux qui en possédaient, brûler vifs les charlatans de la Perse ou de la Chaldée, exposer aux bêtes ou mettre en croix les malheureux qui avaient la sottise de les consulter. En vain les hommes de sens soutenaient que tout l'art des devins n'est qu'une imposture pour soutirer de l'argent aux imbéciles; qu'il n'y a point de relation entre une constellation et le sort si divers de tant d'hommes nés dans le même instant; que les dieux ne peuvent être soumis à la puissance et à la volonté des mortels; qu'il faudrait être d'une nature surhumaine et porter en soi quelque image de la divinité pour avoir le droit de proclamer les volontés et les ordres de Dieu. Il se trouvait toujours des hommes, ou avides, ou impatients de la destinée,

qui avaient besoin d'être trompés, et Tacite pouvait dire de l'astrologie qu'elle serait toujours chassée de Rome et qu'elle y régnerait toujours. Les Grecs étaient encore plus entêtés de la magie, qui leur était venue de l'Asie et d'Égypte. Tout leur paraissait rempli de démons bons ou mauvais, et comme les dieux étaient plus nombreux que les hommes dans certains cantons de l'Achaïe, les miracles y étaient aussi moins rares que les faits naturels. Il faut voir dans Lucien jusqu'où était poussée la crédulité. Là c'est un magicien qui vole dans l'air, qui passe au travers du feu, qui attire ou qui chasse les démons, qui guérit les malades ou qui ressuscite les morts. Ailleurs c'est un Babylonien qui rassemble, à l'aide de quelques mots sacrés, tous les serpents d'un pays, et qui les extermine de son souffle. Des malheureux sont fustigés toutes les nuits par de mauvais génies. Des statues marchent, parlent et mangent. On ne prononce qu'avec un respect plein de terreur les noms des morts, en ajoutant quelque formule qui pût leur plaire, comme le *Bienheureux* ou le *Saint*. Malheur à vous, si vous paraissiez incrédule à tant de contes ou de sottes superstitions! Vous étiez un impie, et il n'eût pas tenu aux imposteurs ou à ceux qu'ils trompaient, que vous ne fussiez lapidé. A force de ne rien croire, on en était venu à ne plus croire que l'impossible et l'absurde. Je ne connaîtrais rien de plus triste que ce retour des peuples à l'enfance par la décrépitude de la pensée, si je ne faisais réflexion que la vie germe toujours à côté de la mort, et que ces déplorables extravagances étaient le symptôme d'un besoin profond et irrésistible. Épicure et les Sceptiques avaient fait tous leurs efforts pour chasser le divin des esprits; et ils ne paraissaient avoir que trop réussi. Mais le divin y rentrait avec violence et par toutes les voies, au risque d'y porter le trouble et la démence.

Voilà ce qui m'intéresse à ces honteux égarements de la

pensée; voilà ce qui m'éclaire sur l'entraînement de la foule vers les dieux étrangers. Elle aussi, elle se sentait éprise pour l'inconnu et le mystérieux qu'elle prenait pour le divin. Elle voyait l'antique religion méprisée par les sages; elle reportait à Isis, à Sérapis, à Cybèle, à Mithra les respects et les adorations qu'elle n'avait plus pour Jupiter. Mais quelque grossières que fussent les superstitions qu'elle embrassait, elle avait un sentiment instinctif plus droit de la religion que tous ces hommes de haut rang, amoureux d'astrologie et de magie. Car cette règle supérieure de la vie que les vrais sages cherchaient dans l'idée et le culte philosophique de Dieu, le peuple la cherchait dans les pratiques et les observances religieuses. Sénèque, Ovide, Horace peuvent bien se moquer de ces hommes qui hurlent par les rues en se traînant sur les genoux et en se confessant publiquement de leurs péchés. Juvénal peut bien mépriser les esprits faibles, qui demandent grâce aux prêtres des dieux pour n'avoir point gardé la chasteté certains jours de fête, ou tourner en ridicule les terreurs de l'autre vie et les superstitions des coupables, qui tremblent au bruit de la foudre, comme à la voix d'un juge irrité. Le bon et pieux Plutarque lui-même, préférant l'athéisme à la superstition, peut bien s'élever contre l'impiété des pauvres gens qui, affublés d'un sac ou les reins ceints de quelques mauvais haillons en lambeaux, se vautrent dans la fange ou se jettent la face contre terre, font d'étranges et d'extravagantes contorsions, se frappent sottement la poitrine, se mortifient et se déchirent le corps, se proclament haïs et maudits de Dieu pour avoir mangé ceci ou cela, ou pour avoir été quelque part où Dieu leur défendait d'aller, et qui enfin, prolongeant leur supplice et leur folie au delà de la mort, n'imaginent que rivières de feu, que ténèbres remplies d'esprits en peine, que juges, que bourreaux, qu'abîmes de géhennes et de tourments.

Je n'en crois pas moins que ces insensés se faisaient une idée plus juste que beaucoup de sages de la religion, en y cherchant une règle pour leur conduite, une correction pour leurs fautes ou leurs faiblesses, un refuge pour leurs maux. Je n'aime pas plus les extravagances de la superstition que Plutarque; mais loin de m'écrier avec lui que les barbares avaient perdu la Grèce, je constate simplement que l'esprit religieux, qui ne trouvait plus où se prendre et se satisfaire dans les cultes décriés de la Grèce et de Rome, allait chercher une satisfaction et se retrempait dans les cultes asiatiques. Il tombait, je le sais bien, d'un abîme dans un autre; il livrait les âmes en proie aux insensés ou aux imposteurs. Mais enfin on retrouvait quelque ombre de l'adoration dans ces sentiments d'étonnement et de terreur qu'inspiraient les prêtres de Cybèle, d'Isis, d'Atis ou de Mithra. On prenait leurs jeûnes, leurs mortifications et leurs cruautés sur eux-mêmes pour des signes d'une perfection surhumaine : est-il donc étrange qu'on crût recevoir par leur bouche les ordres de Dieu?

C'est une grave erreur de croire que les cultes asiatiques, qui se répandirent dans tout l'empire romain, ne fussent que des scènes de désordre et de débauche, que des orgies qui flattaient les sens et la corruption. C'est au contraire par ce qu'ils avaient de fantastique et de terrible, qu'ils séduisaient les esprits en les étonnant. Qu'on en juge par cette étrange scène, que décrit Apulée. Ce sont des prêtres de la déesse de Syrie, qui vont mendiant par les bourgades et recevant tout ce que la piété publique veut bien leur donner, du vin, du lait, du blé, de la fleur de farine, ou quelque menue monnaie. «Les bras retroussés jusqu'à l'épaule, dit Apulée, levant dans leurs mains des épées et des hachettes, ils s'élancent comme remplis des fureurs de Bacchus. Ils poussent des cris discordants, ils agitent leurs têtes de mouvements rapides, ils se déchirent par instant les bras de leurs morsures, ils bondissent dans une démence fanatique, ils se frappent enfin les membres d'un fer à double tranchant. Cependant l'un d'eux emporté d'un délire plus désordonné que les autres, et tirant de fréquents soupirs du fond de sa poitrine, s'accuse d'indiscrétion sacrilége. Il saisit un fouet, que portent ordinairement ces hommes efféminés, fouet composé de fines lanières terminées par de nombreux osselets de brebis; il s'en flagelle et s'en châtie à coups redoublés, fortifié par une incroyable force de volonté contre le sentiment de la douleur.» C'était là sans doute des excès aussi ridicules que sauvages: mais la foule croyait y reconnaître une marque de sainteté, dans cette pensée juste d'ailleurs que le sacrifice est le fond de toute vertu et de toute religion. Aussi s'empressait-elle, autant par instinct religieux que par attrait de la nouveauté, aux mystères d'Isis qui avaient leurs pratiques gênantes et pénibles, ou à ceux de Mithra, qui avaient leur baptême d'eau et de feu, leurs confessions, leurs pénitences et leurs purifications.*

Il ressort de tout l'ensemble des idées et des faits que nous venons d'exposer une conclusion considérable et pleine de lumière pour l'histoire. C'est que l'Occident en était venu à ce point où l'humanité, divorçant avec les antiques croyances, s'agite et fait effort pour se mettre en possession de la foi nouvelle qui lui est nécessaire. Les esprits fermes et cultivés la cherchent et la trouvent dans la philosophie; et encore ne sont-ils pas sans éprouver une sourde inquiétude et des défaillances, inconnues aux âges précédents. Les esprits médiocres s'attachent ou à des curiosités religieuses,

* Quint., Décl. IV, X. — Sén., Rh., p. 660. — Tac., Ann., II, 27, 28, 32, 49, 85; IV, 22; XII, 52, 59, 65; XV, 8; XVI, 14, 30. - Hist., I, 22; II, 62. — Suét., Tib., ch. 37, 63. — Lucien, le Menteur; Vie d'Alexandre. — Lucain, III, 115. — Stace, Th. III, 551, 559. — Ov., Pont., I, El. 1, v. 51. — Plut., Superst., ch. 3, 5, 7, 8, 10, 13. — Sén., Vie heur., 27. — Pl., Hist. nat., II, ch. 5. — Juv., Sat. V, 511-615; XIII, 229-235. — Ap. Mét., VIII, p. 164.

qui les amusent et les enchantent, ou bien à des rites extraordinaires qui séduisent à la fois et captivent leur imagination errante, ou bien aux pratiques d'un ascétisme mesquin et superstitieux, qui leur tient lieu de foi et de règle, ou bien enfin à ces chimères de l'astrologie ou de la magie, présomptueuses infirmités de l'esprit humain, qui veut percer l'avenir par la contemplation des astres ou le conduire à son gré par un commerce familier et surnaturel avec les Génies. Quant au peuple, incrédule au passé, mais crédule à tout ce qui est nouveau, rebelle à des jougs surannés, mais avide d'adoration et de discipline, il se jette sur toutes les superstitions qu'on lui montre, surtout si l'autorité les suspecte, en attendant qu'il rencontre une révélation capable de satisfaire son instinct religieux et de l'élever à la hauteur des idées nouvelles qui satisfont les philosophes. Car il n'a pas moins besoin de raison que de foi, et la plus grande folie des sages est d'espérer que le peuple demeurera dans les vieilles croyances qu'ils ont eux-mêmes abandonnées et qu'ils persifflent tous les jours. C'est l'honneur de l'espèce humaine, que la foule ignorante dédaigne les erreurs qui ont été une fois démasquées par les esprits éclairés, et qu'elle ne puisse donner son cœur et sa vie qu'à la vérité réelle ou apparente. Soit donc que l'on s'attache à considérer l'histoire des idées ou le spectacle de la vie humaine, soit que l'on interroge les méditations des philosophes ou les tendances accusées par les égarements des gens du monde et par ceux de l'instinct populaire; l'Occident, au commencement de notre ère, présente partout le même phénomène moral : absence de croyances stables et précises, mépris et ennui de ce qui est, inquiétude vague vers l'inconnu, aspirations ardentes et désordonnées à un monde meilleur; puis au-dessus de toutes ces agitations stériles en apparence, parce que leur objet est mal défini, deux grandes conceptions,

encore obscures pour le peuple, mais plus ou moins claires pour tous les penseurs, le dogme de l'unité de Dieu et la théorie du *Logos* ou du Verbe, ou si l'on aime mieux, la double idée d'un premier principe unique et de la Providence universelle, lumière des esprits et attente des cœurs.

Orient. — Par un étrange pressentiment, Rome et la Grèce s'habituaient à regarder du côté de l'Orient, comme si c'était de là que devait sortir la lumière qu'elles attendaient. Quelques hommes se laissaient séduire aux cultes orgiastiques et monstrueux de la Syrie et de la Phrygie. L'Égypte était pour d'autres la terre des miracles et des dieux. Beaucoup allaient aux devins de la Chaldée, ou s'initiaient aux mystères de Mithra, excroissance idolâtrique de la religion tout iconoclaste de Zoroastre. Un petit nombre enfin embrassait en secret la foi méprisée et haïe des Juifs. C'est donc l'Orient qu'il faudrait connaître pour comprendre tout entier le grand mouvement religieux qui changea le monde et la civilisation.

Mais rien de plus obscur pour nous que l'Orient. Le traité de Plutarque sur Isis et sur Osiris, quoique plein des renseignements les plus curieux, est insuffisant. Irénée, Tertullien, Épiphane et surtout Clément d'Alexandrie fournissent les plus riches documents; mais quelle confusion et quelle obscurité! Tous les courants d'idées, partis des traditions les plus diverses, s'y croisent et s'y mêlent sous le nom commun de Gnosticisme, et je ne connais pas d'entreprise plus hasardeuse que de porter la lumière de la critique dans ce chaos d'éléments ainsi confondus. Il y a un autre inconvénient, un autre danger, le plus grave de tous, c'est de prendre pour des mouvements issus du christianisme tous ces mouvements spirituels, qui lui sont antérieurs, mais qui sont venus se mêler avec lui. Or, les pères de l'Église, préoccupés avant tout et avec raison des altérations que les

Orientaux apportaient à la doctrine du maître, n'ont vu que des hérésies, nées souvent des causes les plus frivoles, là où la critique doit voir avec Bossuet « des sectes purement païennes dans leur fond[1], qui ne se sont rangées avec apparence au nombre des chrétiens que pour se parer du grand nom de Christ »[2]. Heureusement nous rencontrons au milieu de ces ténèbres un peuple, les Juifs, dont l'histoire nous est assez connue pour nous guider dans l'histoire des autres peuples, malgré les différences et les haines qui l'en séparaient; et un écrivain, Philon d'Alexandrie, qui touchant à la philosophie grecque par son éducation, au christianisme par sa foi judaïque, à l'Orient par certaines traditions et par son mysticisme, jette quelque lumière sur le travail complexe de l'esprit religieux en Égypte et dans l'Asie gréco-romaine. Nul ne dissipera jamais la confusion et l'obscurité de l'histoire spirituelle de l'Orient, que s'il ose comprendre l'histoire des Juifs, et braver les ennuis d'une lecture attentive et d'une étude de Philon.

Nous n'avons ni à toucher aux obcurs écrits de la Kabbale, postérieurs du reste par leur rédaction à l'époque qui nous occupe, ni à sonder les antiquités judaïques. Les faits les plus connus et qui sont avoués de tout le monde nous suffisent. Le Mosaïsme, quoique réduit à deux tribus, avait enfin cette force d'organisation qu'il avait si longtemps cherchée. Fermement assis après sa restauration par Esdras, inaccessible désormais aux influences polythéistes de ses

1. Ou plutôt non-chrétiennes. Car ce mot de paganisme, insignifiant par lui-même, emporte avec lui une idée fausse : c'est que tous ceux qu'on appelle païens soient polythéistes et idolâtres. De la sorte, les Perses qui n'avaient point d'idoles, se trouvent confondus avec les Grecs ou les Égyptiens.

2. Histoire des Variations, livre XV. Il faut retrancher de ce jugement le calcul que Bossuet prête aux sectaires. C'est moins par calcul que par entrainement qu'ils agirent, emportés dans le mouvement plus populaire et plus profond du christianisme.

voisins, n'ayant plus à craindre le penchant de la race sainte vers les divinités étrangères, débarrassé tant des divisions du peuple et du sacerdoce, que des querelles des prophètes et des rois, il semblait grandir et prospérer dans la paix. On n'entendait plus retentir la puissante voix des saints agitateurs tels que Élie, Isaïe et Jérémie, mais la prédication s'établissait aussitôt sur tous les points du globe où il y avait quelques Juifs réunis; et si littérale, si étroite qu'on la suppose, elle avait par sa perpétuité seule une influence, que n'avaient jamais eue les prophètes, pour faire l'éducation du peuple et pour imprimer à la nation et à la foi un indestructible caractère. Jamais le Mosaïsme n'avait donc été si fortement constitué; et cependant, précisément parce qu'il se développait, il commençait à être entamé de toutes parts, dans sa nationalité jalouse et dans son dogme, au dedans et au dehors. S'il l'était même en Judée et jusqu'au sein de Jérusalem, où s'élevait son temple unique, tant par la multiplicité des sectes, que par la prépondérance illégale du rabbin sur le prêtre, de la synagogue sur le temple; il devait l'être bien davantage à Antioche, à Alexandrie, dans les îles de la Méditerranée, et comme disaient les anciens, sur tous les points de la terre habitable, par la propagation même dont se glorifiaient ses docteurs[1]. Toute extension, soit interne, soit externe, était une atteinte au Mosaïsme. Or, pour commencer par le côté matériel de la question, il y avait un accroissement remarquable de fidèles. Sûr de posséder la

1. L'Évangile, selon Matthieu, confirme le dire de Philon : « Malheur à vous scribes et pharisiens hypocrites ! Vous courez la terre et la mer pour faire un seul prosélyte.... (XXIII, v. 15.) Bossuet (dans ses Méditations sur l'Évangile, 58me journée) a développé ce verset de Saint-Matthieu et d'autres du même chapitre avec une singulière vivacité. On sent qu'il s'adresse à des pharisiens qui étaient là et sous ses yeux. Mais ses développements, ne se rapportant pas au but de mon travail, je me contente de les signaler.

loi de Dieu, le peuple d'Israël ne la gardait plus avec un soin jaloux pour lui seul : il s'efforçait de la répandre au dehors et de faire entrer les Gentils dans l'héritage de ses pères. Le Mosaïsme, d'après les ordres mêmes de son fondateur, avait toujours admis l'étranger qui demandait à participer à ses mystères ; mais depuis que les événements politiques l'avaient mis en relation avec les principaux peuples de l'Orient et de l'Occident, il faisait plus : au lieu d'attendre et d'accepter les prosélytes, il courait au devant d'eux. C'est principalement parmi les Pharisiens que se faisait remarquer cette ardeur de propagande : ils cherchaient partout avec un zèle infatigable de nouveaux adorateurs au Dieu d'Abraham et de Jacob; et Philon n'était sans doute pas le seul à se réjouir avec orgueil de voir les dons abonder à Jérusalem de toutes les parties de la terre. Mais le Mosaïsme était-il fait pour cette extension, et toutes ces conquêtes n'étaient-elles par pour lui autant de dangers et de désastres? Pour mieux affermir l'unité nationale, il n'avait qu'un seul temple, celui de Jérusalem. N'était-ce pas là une gêne insupportable, surtout pour les nouveaux convertis qui voulaient, eux aussi, avoir le bonheur d'approcher du saint des saints? Les offrandes, tribut annuel qu'ils payaient à une ville étrangère, ne devaient-elles pas peser à leur foi? S'ils pouvaient être admis au nombre des Juifs, étaient-ils au même rang et sur le même pied que les descendants de la race élue? N'y avait-il pas ce qu'on appelait les Juifs de la porte, inégaux aux Juifs par le sang et par la naissance? Ajoutez à cela les mille prescriptions minutieuses de la loi, la circoncision, les jeûnes, les ablutions, la défense arbitraire de manger la chair de certains animaux, que sais-je? tout cet attirail de mesures sacerdotales, excellentes pour tenir les Juifs séparés des autres peuples, mais gênantes et oppressives pour des hommes qui n'étaient point nés dans le Judaïsme, et qui avaient des idées et des mœurs étrangères à ce formalisme local et national. Je veux bien le croire avec Philon, c'est la gloire du Judaïsme d'alors, « que des croyants innombrables sortis d'innombrables cités, venant par terre et par mer, de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi, aient afflué aux grandes fêtes religieuses dans le temple de Jérusalem, comme dans le temple universel » ; mais je crois aussi que ce progrès au-dehors était funeste au principe tout national du Mosaïsme. Car les nouveaux convertis ne renonçaient pas à leur patrie et à ses usages, et s'ils avaient comme une patrie nouvelle par la foi qu'ils avaient embrassée, ce n'était point la Judée même, mais la synagogue dont ils faisaient partie. C'est ici que l'on peut voir le danger de la prépondérance toujours croissante de l'autorité des rabbins sur celle du prêtre. A Jérusalem et dans ses environs, il pouvait être indifférent que l'influence des interprètes de la loi l'emportât sur celles des lévites ou des sacrificateurs : le sacerdoce y conservait par sa présence même un prestige sacré. Mais ce prestige diminuait déjà pour ceux des Juifs qui étaient habitués à vivre à l'étranger. Que pouvait-il être pour les Gentils qui connaissaient à peine le temple, et qui ne lui devaient rien, tandis qu'ils devaient tout à la synagogue? Leur vrai temple, quoi que l'on fît, était la maison de l'assemblée, d'où ils tenaient leur instruction et leur foi. Cela ne réagissait-il pas sur les croyances mêmes? Je n'ai pas à chercher si les espérances messianiques sont ou non en germe dans le Pentateuque : il est certain qu'elles étaient déjà une partie de la foi juive plusieurs siècles avant Jésus-Christ. Or, pour le descendant de Juda, elles étaient la perspective du règne et de la domination effective et toute matérielle d'Israël sur les autres peuples. Ne pouvaient-elles pas facilement prendre un autre sens pour ceux qui n'avaient pas et qui ne pouvaient pas avoir le patriotisme juif? Ce qui prouve avec la

dernière évidence, que mes opinions ne sont pas ici de simples inductions plus ou moins rigoureuses, c'est que le Christianisme, dans les premiers temps, se recruta surtout parmi les Juifs hellénistes, et parmi les Romains et les Grecs judaïsants. Un schisme[1] était donc inévitable, et ce schisme devait s'appeler affranchissement, délivrance. Délivrance en effet dans tous les sens : la foi nouvelle n'affranchissait pas seulement du joug du péché; elle affranchissait encore du joug étroit et insupportable de la loi, en même temps qu'elle faisait cesser les prérogatives sacerdotales et la suprématie religieuse des Juifs sur les nations. Le sage seul est libre, noble, roi, prêtre, disait Philon d'après les Stoïciens, sans mesurer toute la portée de ces paradoxes. Les chrétiens sont tous égaux, tous rois, tous prêtres, disait à son tour Saint-Pierre, proclamant la grande nouveauté qui avait crû peu à peu dans le sein du Judaïsme, l'avénement de l'égalité de tous les peuples et de tous les hommes devant Dieu.*

Le dogme lui-même était en progrès et s'étendait : soit qu'il eût subi des modifications et des influences étrangères, soit que certains germes presque imperceptibles qu'il recélait s'y fussent naturellement et spontanément développés, il est certain qu'il s'écartait de plus en plus de sa simplicité primitive; et sauf les Sadducéens, qui ne reconnaissaient d'autre règle que la lettre du Pentateuque, il n'y avait plus, je ne dis pas un sectaire, mais un docteur, qui ne fût plus ou moins infidèle à l'esprit tout national et tout sensible[2] du Mosaïsme. Depuis la captivité, les récompenses et les peines d'une autre vie s'étaient placées à côté des promesses et des

1. Je prends ce mot dans sa signification première de *séparation*; rien ne serait plus contraire à ma pensée que d'y attacher un sens odieux quelconque.

* Philon, De la monarchie; De la noblesse; Ambas. à Calig.

2. Les Pères disent : sensuel et charnel.

menaces toutes temporelles du législateur[1], et si le dogme de l'unité de Dieu n'avait point fléchi, il s'était modifié par la théorie du Verbe, sous l'incontestable influence de la religion des Mages. Je laisse de côté cette conception toute persane des bons et des mauvais anges, qui se disputent l'empire du monde et la vie de l'homme. Quelque abus que les traditions rabbiniques fassent des êtres divins, ce n'est là qu'un de ces accessoires qui s'ajoutent à la doctrine et qui la surchargent, mais qui n'en forment point le fond et l'essence. Le grand fait spirituel du Judaïsme, c'est la place de plus en plus grande, que la résurrection et le Verbe se font dans les croyances populaires et dans le dogme. Qu'on y voie un commencement de l'influence grecque sur la pensée juive, qu'on ne veuille y retrouver que la trace du Masdéisme, ou qu'on suppose même que ce soit un simple

1. L'immortalité de l'âme est si peu marquée dans les livres de Moïse que Warburton a écrit un ouvrage tout entier sur ce fondement pour prouver que, puisqu'aucune législation ne peut exister sans la croyance à l'immortalité, la législation de Moïse, qui en est dépourvue, a dû se soutenir d'une manière surnaturelle et divine. Bossuet reconnaît lui-même les deux faits sur lesquels je raisonne : 1° que l'immortalité tient peu ou point de place dans le Mosaïsme; 2° que cette croyance se répandit après la captivité. « Nous avons vu, dit-il, l'âme au commencement faite par la puissance de Dieu aussi bien que les autres créatures, mais avec ce caractère particulier qu'elle était faite à son image et par son souffle, afin qu'elle entendit à qui elle tient par son fond, et qu'elle ne se crût jamais de même nature que les corps, ni formée par leur concours. Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées.. Encore que les Juifs eussent dans leurs écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers les temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Macchabées; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme universel de l'ancien peuple que les Sadducéens, sans la reconnaître, non-seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. » (IIme partie, chap. VI.) Oui, mais c'était déjà, sinon un dogme, au moins une croyance populaire. « Les récompenses et les châtiments d'une vie future, qu'ils (les pharisiens) soutenaient avec zèle, leur attiraient beaucoup d'honneurs. (IIme partie, chap. V. Disc. sur l'hist. univ.)

développement spontané de la foi du Pentateuque, ce n'en est pas moins un fait considérable et qui avait les plus graves conséquences. Il fallait retrouver de force ou de gré les nouvelles croyances dans Moïse, où il est constant qu'elles sont au moins fort obscures et enveloppées. Or, je ne doute pas que ces Pharisiens, dont on a coutume de trop médire, n'aient eu la plus grande part à ce travail d'interprétation, la seule manifestation de l'esprit philosophique que comportât l'état intellectuel de la Judée. Le texte de la Loi fléchissait; il perdait sa raideur étroite, et tout en conservant ses préjugés héréditaires contre les gentils, le Judaïsme se rapprochait d'eux sans le savoir et par une pente insensible.

J'admets, pour couper court à toute difficulté historique, que le mouvement n'ait pas été au delà dans le sein même de Jérusalem. Mais quoi qu'on fasse, tout le Judaïsme n'est pas renfermé dans cette ville. Sans sortir de la Judée, sur les bords mêmes du Jourdain, vivait la secte communiste des Esséniens, et l'on rencontrait sans doute parmi eux, en Palestine comme en Égypte, de ces ascètes et de ces contemplatifs, que Philon appelle Thérapeutes[1]. Or, la morale des uns et le mysticisme des autres achèvent le tableau des idées qui fermentaient dans les pays, berceau du christianisme. Je me contente de traduire sans réflexion ce que Philon nous dit des Esséniens. « Les Esséniens, au nombre de quatre mille environ, sont ainsi appelés pour leur extrême piété, servant Dieu sans lui immoler de victimes, mais en lui offrant la pureté de leurs cœurs. Ils habitent dans les bourgs et dans les villages, et fuient les villes pour éviter la contagion des vices qui y sont familiers. Ils vivent en partie d'agriculture, en partie de métiers utiles à la paix, bienfaisants envers les leurs et le prochain, sans posséder d'argent ni de vastes fonds de terre, et se contentant de satisfaire

1. Mal à-propos confondus avec les moines chrétiens par quelques auteurs.

aux nécessités de chaque jour.... L'abstinence et la frugalité, voilà leur grande richesse. Vous ne trouveriez personne parmi eux, qui fabrique des lances, des javelots, des épées, des casques, des cuirasses, ni quoi que ce soit qui serve à la guerre. On n'y connaît pas même en songe les marchands, les boutiquiers, les marins, ni aucun de ces métiers dont on fait si facilement abus pendant la paix et qui nourrissent la convoitise. Ils n'ont point d'esclaves; ils sont tous libres et se servent les uns les autres. Car ils condamnent le pouvoir du maître comme injuste, impie et contraire à la nature, qui nous a tous créés égaux et frères. Mais renversant et rompant cette fraternité naturelle, la cupidité a introduit la haine à la place de l'amour.... Négligeant la logique et la physique, les Esséniens ne s'attachent qu'à la morale, et les trois règles qui les dirigent sont l'amour de Dieu, celui de la vertu et celui des hommes. Leur piété se déclare par leur chasteté, par leur horreur du serment et du mensonge, et enfin par leur confiance en Dieu, à qui ils rapportent tout le bien, sans lui rapporter aucun mal. Leur amour de la vertu consiste à mépriser la richesse, les honneurs et les plaisirs, à mener une vie simple, uniforme, modeste, frugale et laborieuse. Ce qui montre leur charité, c'est leur bienveillance, leur merveilleuse égalité, et la loi de tout mettre en commun. L'étranger de bonne volonté n'est pas exclu de leur communion. Si la maladie empêche l'un d'entre eux de gagner sa vie, il trouve des secours toujours prêts dans les biens de la communauté. Quant aux vieillards, les jeunes gens les traitent avec une vénération et une piété toutes filiales.... Les persécuteurs n'ont pu, ni par ruse, ni par violence, détourner un seul Essénien de ses voies : ils ont été vaincus et étonnés de leur courage et de leur sainteté. » Josèphe rapporte les mêmes détails que Philon, moins les persécutions que les Esséniens

eurent à subir. Cette vie d'ascétisme devait avoir ses Parfaits et ses Purs dans les Thérapeutes qui se retiraient dans les solitudes par petites compagnies, mais chacun habitant dans son ermitage. On voyait parmi eux des femmes âgées et vierges, non point qu'elles eussent gardé une chasteté forcée, comme quelques prêtresses de la Grèce, nous dit Philon; elles s'étaient vouées à la virginité par amour de la sagesse, sans autre désir que celui de ces fruits immortels, que les âmes chères à Dieu enfantent toutes seules et d'elles-mêmes. La vie des Thérapeutes n'était qu'une longue suite de jeûnes, de prières et de méditations solitaires: vivant seuls, quoique les uns près des autres, ils ne se rassemblaient que tous les sept jours dans une cellule commune, prenaient ensemble un frugal repas, chantaient des cantiques et assistaient à des explications de l'Écriture. Philon nous indique le sens de ces instructions: les Thérapeutes croyaient que toute la loi n'est qu'allégorie et figure. Un dernier caractère, qui n'appartient pas sans doute à l'institution primitive des Esséniens, mais qui devint peu à peu commun à tous, aussi bien à ceux qui se livraient à la vie active qu'à ceux qui s'adonnaient à la contemplation, c'est la pratique du célibat, si contraire aux habitudes juives. Nous voyons par Josèphe et par Pline que, de leur temps, la société essénienne ne se renouvelait plus par le mariage et la génération: tant le repentir et le dégoût de la vie, nous dit Pline, étaient féconds à remplacer sans cesse dans cette corporation les membres qui périssaient, par des membres nouveaux! *

Toutes les tendances des sectes juives se résument dans Philon, où non-seulement elles sont plus nettement accusées, mais où elles sont encore expliquées par les idées de toute

* Philon, Tout homme de bien, etc.; Vie contempl. — Josèphe. Ant. héb., liv XVIII, chap. 2; G. des juifs, II, 7. — Plin., Hist. nat., VI, 15. — Porph., Abst., l. IV, §§. 11, 12, 13, 14.

nature et de toute provenance, qui vont se débattre avec tant de bruit autour du christianisme naissant, et qui agitaient sourdement et obscurément l'esprit des sectaires. Philon, quoiqu'on ait voulu l'égaler au divin Platon, est un médiocre philosophe; sa pensée à la fois servile et hardie, son mysticisme ambitieux et suivant terre à terre la tradition, les raffinements, l'enflure et la puérilité de son style vous étonnent et vous rebutent. Mais Philon est sur les limites du Judaïsme et de la foi chrétienne; il est croyant et philosophe; il tient profondément à la religion de ses pères, et il mêle tant bien que mal dans son esprit Moïse, Platon, Zénon et je ne sais quelles traditions orientales, la plupart masdéennes, mais dont quelques-unes auraient bien pu venir de l'Inde sur les vaisseaux d'Alexandrie: toutes les idées, toutes les aspirations morales et religieuses de son temps, la Grèce et l'Orient, la Judée et la Perse, le passé et l'avenir viennent pêle-mêle se réfléchir dans ses écrits; et c'est ce qui en fait un des monuments les plus bizarres de l'esprit humain, mais aussi l'un des plus propres à éclairer l'historien sur la partie purement naturelle des origines du christianisme et sur les origines de toutes ces sectes gnostiques qui l'ont si longtemps déchiré. Il importe donc d'exposer l'exégèse philonienne, l'esprit mystique qui anime tant d'interprétations arbitraires et forcées, les idées enfin solides ou fantastiques, par lesquelles le juif d'Alexandrie touche à la fois à Jésus-Christ et aux hérésiarques orientaux des trois premiers siècles.

Nous ne prétendons pas toutefois raconter longuement ou même résumer les procédés et les résultats de l'exégèse de Philon: qu'il nous suffise de dire que les deux principes auxquels il ramène sans cesse les textes de la Bible, sont la théorie du Verbe et l'opposition de l'intelligible et du visible, de l'esprit et de la chair, l'esprit étant fils du Verbe,

tandis que la chair est fille de la matière ou du néant. Que nous importe que Philon, ne comprenant pas la polygamie dans un si saint homme qu'Abraham, voie dans Agar la science encyclopédique, et dans Sara, l'extase supérieure à la science; qu'un cadet, préféré à son aîné, comme Jacob à Esaü, devienne pour lui la raison, qui naît après les sens, mais qui doit les primer; que l'ivresse toute physique de Noé se transforme en ivresse intellectuelle, et les filles de Loth dans ces sophismes des sens et de l'imagination, qui corrompent une raison mal assurée et trop facile aux attraits des objets sensibles? Ces subtils enfantillages et tant d'autres de même sorte n'appartiennent point à l'histoire sérieuse de l'esprit humain. Ce que nous devons pénétrer et ce qu'il importe de savoir, se sont les causes et les tendances de cette étrange interprétation. Il fallait prouver que le peuple juif, loin d'être un peuple méprisable, est le peuple élu et que, par suite de son élection, toute la sagesse des autres peuples était en lui, mais plus complète et plus pure. Il est probable que le Mosaïsme se transformait déjà de lui-même et se spiritualisait avant de se rencontrer avec la philosophie grecque. Mais il est constant qu'à l'époque de Philon et sans doute avant lui, les Juifs, craignant les objections et les railleries des Grecs contre les livres saints, sentaient de plus en plus la nécessité de ne plus prendre leurs traditions à la lettre et de leur chercher un sens profond et mystérieux. Nous pourrions citer dans Philon plus d'un exemple de cette préoccupation. Mais ce qui faisait un devoir impérieux aux rabbins et aux docteurs d'expliquer les antiques monuments de leur histoire nationale et religieuse, c'est que les railleries des Grecs étaient répétées par certains juifs qu'elles séduisaient. Philon nous parle à plusieurs reprises de ces gens «qui, mécontents de la constitution religieuse de leur patrie, imaginent

sans cesse contre les lois sacrées de nouveaux blâmes et de nouvelles accusations, et qui soutiennent leur impiété en disant: Quoi! faites-vous encore grande estime de vos lois, comme si elles contenaient la règle de toute vérité? Voyez pourtant: vos livres sacrés ne renferment-ils pas aussi des fictions et des fables, qui vous feraient rire de pitié, si vous les entendiez débiter par des étrangers?» L'initiation à d'autres idées que l'ancienne foi et le besoin d'échapper ou de répondre à des railleries sacriléges, hâtèrent et développèrent plus profondément, chez les juifs, la nécessité morale d'accorder leurs croyances avec les lumières de leur temps et avec leur propre raison. De là, chez Philon et chez d'autres docteurs auxquels il fait souvent allusion, la manie d'interpréter jusqu'au moindre mot de la Bible. Ils se garderaient bien de prendre les phrases ou les faits les plus simples dans leur sens propre et naturel: tout devient pour ces esprits, prévenus de la crainte d'être trop charnels, symbole, similitude, allégorie, figure; ils trouvent un monde d'idées dans un atome. C'était détruire l'esprit du Mosaïsme; mais on ne l'entendait pas ainsi; on voulait qu'on acceptât à la fois le sens propre et le sens figuré, de telle sorte que le Mosaïsme subsistât encore comme institution, lorsqu'il ne subsistait plus comme foi qu'en apparence et par les dehors. Voici un curieux passage de Philon, où se révèlent dans toute leur naïveté les contradictions et les embarras des sages du Judaïsme. «Il y a des personnes qui, pensant que les lois écrites sont la figure des choses invisibles et spirituelles, s'adonnent avec zèle à l'intelligible et négligent les lois. Je ne puis les approuver. Ils devraient avoir à cœur l'une et l'autre de ces choses, de manière à pénétrer à force d'étude ce qui est caché, tout en observant ponctuellement ce qui est manifeste. Mais comme s'ils vivaient dans un désert ou comme s'ils étaient de purs esprits, ils ne craignent pas de renverser

les lois qui enchaînent la multitude, en ne recherchant, en n'adorant que la vérité toute nue et en elle-même. Quoi! parce que les fêtes ne sont qu'une figure des joies de l'âme et de sa gratitude envers Dieu, faut-il rejeter les solennités du culte! Parce que la circoncision n'a d'autre objet que de nous enseigner symboliquement l'extirpation des désirs voluptueux et des opinions impies, faut-il passer par-dessus la loi de la circoncision et ne conserver que la circoncision du cœur[1]? On devra donc abolir les cérémonies sacrées et tout le reste, si l'on ne veut accepter que ce qui est signifié par les figures, à l'exclusion de celles-ci? Non, regardons les vérités intelligibles comme l'âme, et les figures sensibles comme le corps, et par conséquent respectons fidèlement es lois écrites, comme nous soignons le corps, parce qu'il est l'enveloppe et la demeure de l'âme[2].» Ainsi pensaient Phi-

1. Très-bien; mais bientôt saint Paul rejettera et fera rejeter la circoncision physique comme inutile, et n'admettra plus que la « circoncision du cœur. »

2. « Malheur à l'homme qui ne voit dans la loi que de simples récits et des paroles ordinaires! Car, si en vérité elle ne renfermait que cela, nous pourrions même aujourd'hui composer une loi bien autrement digne d'admiration. Pour ne trouver que de simples paroles, nous n'aurions qu'à nous adresser aux législateurs de la terre, chez lesquels on rencontre souvent plus de grandeur. Il nous suffirait de les imiter et de faire une loi d'après leurs paroles et à leur exemple. Mais il n'en est pas ainsi : chaque mot de la loi renferme un sens élevé et un mystère sublime. . . . . . Les récits de la loi sont le vêtement de la loi. Malheur à celui qui prend ce vêtement pour la loi elle-même! C'est dans ce sens que David a dit: Mon Dieu, ouvre-moi les yeux afin que je contemple les merveilles de ta loi. Il y a des insensés qui, en apercevant un homme couvert d'un beau vêtement, ne portent pas plus loin leurs regards et prennent ce vêtement pour le corps, tandis qu'il existe une autre chose encore plus précieuse, qui est l'âme. La loi aussi a son corps. Il y a des commandements qu'on pourrait appeler le corps de la loi. Les récits ordinaires qui s'y mêlent sont les vêtements dont ce corps est recouvert. Les simples ne prennent garde qu'aux vêtements ou aux récits de la loi; les hommes plus instruits ne font pas attention au vêtement, mais au corps qu'il enveloppe; enfin les sages, les serviteurs du Roi suprême, ceux qui habitent les hauteurs du Sinaï, ne sont occupés que de l'âme, qui est la base de tout le reste, qui est la loi elle-même, et dans les temps futurs ils seront préparés à contempler l'âme de cette âme qui respire dans la loi. » (Zohar, cité par M. Franck, la Kabbale.)

lon et tant de docteurs juifs qui, par un respect superstitieux de la Bible, la dénaturaient sans cesse dans leurs interprétations. Mais nous qui pouvons juger de leurs tendances par les effets, nous avons peine à concevoir leur illusion. Ils avaient beau dire dans leur aveugle et superbe dévotion: « Notre loi seule est ferme, immobile, inébranlable et comme scellée du sceau éternel de la nature; elle subsiste entière et sans changement depuis le jour où elle a été écrite jusqu'à nos jours; elle subsistera immortelle et dans tous les siècles, tant que dureront le soleil, la lune, le ciel et l'univers, sans qu'un seul commandement passe et tombe en désuétude.» Ils en détruisaient eux-mêmes la vertu, puisqu'ils l'interprétaient, et quelques années après la mort de Philon, St. Paul battra en brèche le Judaïsme avec cette maxime toute philonienne: la lettre tue et l'esprit vivifie.

Ce que Jésus-Christ reprochait aux Pharisiens et ce qu'on n'a point cessé de reprocher au Judaïsme, c'est de trop donner aux pratiques et aux cérémonies, et trop peu à la vraie foi, qui est la foi du cœur. Je ne suis pas de ceux qui s'étonnent et se scandalisent du formalisme rigide et minutieux des Pharisiens. Mais je tiens pour un signe certain du progrès religieux dans un peuple la revendication des droits du culte en esprit contre les abus du culte extérieur. Or, Philon n'était sans doute pas le seul à réprouver cette religion toute matérielle et, comme il dit, ce culte superstitieux. « Les hommes charnels, s'écrie-t-il, ont grand soin d'effacer les souillures de leurs corps par des ablutions et des purifications; mais les passions de l'âme, qui souillent toute la vie, ils n'ont ni souci ni volonté de s'en purifier. Ils entrent dans le temple avec des vêtements scrupuleusement lavés et blanchis; mais ils ne craignent pas d'apporter dans le sanctuaire une âme toute salie de vices. S'ils remarquent une victime, dont le corps ne soit pas entier et parfait, ils la

rejettent de l'enceinte purifiée par des aspersions; mais eux, l'âme blessée des maladies les plus graves, ou plutôt mutilée et châtrée par la malice, ils osent se mêler aux cérémonies saintes, comme si l'œil de Dieu n'atteignait que les choses extérieures.» Philon s'indigne contre ces hommes qui font consister toute la piété à immoler de grasses victimes et qui, volant, niant un dépôt, fraudant leurs créanciers, accordent aux autels une partie de leurs larcins, afin de jouir du reste en toute sécurité de conscience. «O vous, dit-il, qui que vous soyez, sachez que ce n'est point par de pareils dons qu'on apaise le tribunal de Dieu. Dieu détourne sa face des coupables, quand ils lui immoleraient tous les jours de riches hécatombes; il aime au contraire et voit d'un œil favorable les innocents, lors même qu'ils ne lui feraient aucun sacrifice. La plus belle et la plus irréprochable offrande qu'on puisse lui présenter, c'est une foi pure, c'est la vérité. Il aime les autels sur lesquels ne brûle aucun feu terrestre, mais qu'environne le chœur sacré des vertus.» Ce qui caractérise l'exégèse et la foi de Philon, ou pour mieux dire des esprits avancés parmi les juifs de la Palestine ou de l'étranger, c'est un penchant décidé vers la spiritualité. Ils n'admettent pas plus au sens propre et littéral les textes de la Bible, que Plutarque, Maxime de Tyr, Dion Chrysostome, Aristide et les sages du paganisme les traditions de la mythologie. Ce qu'ils poursuivent partout, à propos ou hors de propos, par la raison et par l'absurde, c'est l'idée, c'est un certain fonds moral et religieux, où il me paraît difficile de méconnaître et le Platonisme, et certaines doctrines persanes, fort analogues à celles de Platon, et mises en mouvement ou ranimées par la dialectique des Grecs.*

* Phil. (éd. Pfeiffer), t. I, Créat., p. 9, 15, 47, 57, 105.—All. de la loi, I, p. 123, 143, 145, 146, 153; II, 197; III, 247, 273, 355, 363, 385.—T. II, Chérubins, p. 5, 15, 25, 51; Sacr. d'Abel, III.—T. III, Agricult., 47, 59, 61.

Si vous y regardez d'un peu près, vous verrez que le fond de la pensée de Philon est en religion le dogme de la Trinité, dans lequel domine le Logos platonicien ou le Verbe, et en morale le cosmopolitisme et la philanthropie des Stoïciens, le tout mêlé de mysticisme et de traditions judaïques.

Dieu est toujours le Jéhovah de la Bible, mais un Jéhovah dépouillé de ses passions nationales : il est beaucoup plus Celui qui est, que le Dieu particulier d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. D'ailleurs, si le monothéisme juif subsiste dans sa stricte et jalouse intégrité, il est loin de conserver sa simplicité primitive. Il y a en Dieu deux vertus, selon Philon, la bonté qui crée l'univers, et la puissance qui le meut et qui le gouverne; et ces deux vertus sont unies entre elles par un médiateur ou par le Verbe. La bonté créatrice, c'est le Père; le médiateur, c'est le Fils; et la force vivifiante qui anime le monde, c'est l'Esprit. Une seule chose mérite notre attention dans cette trinité, la théorie du Verbe, qui a déjà dans Philon une précision étonnante. Idée des Idées, étoile supra-céleste, astre intelligible plus ancien que le soleil, lumière éternelle et divine qui ne se couche jamais et qui ne passerait pas, quand les feux qui illuminent le ciel viendraient à passer et à s'éteindre, le Verbe est l'image de Dieu et le caractère primordial de son essence; c'est le Fils et le premier né de l'Éternel, et sa naissance précède les temps et les créatures : c'est le Premier après le Premier, et cela, sans intermédiaire entre le Père et le Fils; et sans ressembler à aucune créature, il est l'exemplaire éternel de la création. Philon ne fait jusqu'ici que répéter le mot profond de Platon, que le Bien en soi est le Père de l'Être et de l'Essence, de la Vérité et du Logos. Que le Verbe se communique aux hommes d'une manière ineffable; qu'il soit le médiateur entre nous et le premier Être; qu'il réside dans nos cœurs comme conseiller ou roi, comme témoin ou comme juge; qu'il devienne la

nourriture intelligible dont les âmes se nourrissent; rien de mieux, et les Grecs auraient pu reconnaître dans tout cela la pensée et presque le langage de leurs philosophes. Mais voici quelque chose qui les aurait sans doute étonnés, et qui dépasse les sévères spéculations de la raison. Ce Verbe est un ange ou un envoyé[1], l'archange par excellence et aux mille noms divers; c'est le Pontife, exempt de tout péché volontaire ou involontaire; c'est Israël le Voyant; ce n'est plus seulement l'objet et la fin suprême des efforts et de l'imitation de la vertu, c'est le type de l'humanité ou l'Homme même; un peu plus, et Philon l'appellerait du nom qu'il va bientôt porter, l'Homme-Dieu. «Le nom du Verbe, dit Philon, est l'Homme, et cet homme éternel habite en chacun de nous..... Il est dit, écrit-il ailleurs : Voici un homme qui a nom Orient : appellation étrange, si vous l'entendez d'un homme composé d'une âme et d'un corps; mais entendez-le de l'image incorporelle et intelligible de Dieu, et vous avouerez que c'est son vrai nom. Car cet homme est Celui que Dieu voulut faire naître le Premier de tous les êtres, et qui, à peine engendré, imite son Père, en formant les espèces sur les modèles divins qu'il voit dans le sein de la substance éternelle.» Voilà bien l'Adam khadmôn de la Kabbale; voilà bien l'Homme, tel qu'on le rencontre plus tard dans les couples divins des Gnostiques. La conception du Verbe, sous cette forme moitié métaphysique et moitié concrète, nous paraît une pure production du génie si précis, mais un peu matériel et tout positif de la Judée. Aussi devrait-on s'attendre à voir ce Verbe, homme éternel et divin, s'identifier avec le Messie, prophète, prêtre et roi, qui devait étendre Israël par toute la terre. Mais quoique Philon sache que Dieu «ne dédaigne pas de se communiquer au sens et d'envoyer son Verbe au secours de ses adorateurs pour guérir les âmes et pour établir des préceptes sacrés et des lois indestructibles»; quoiqu'il proclame d'un autre côté que «le Juste est une bénédiction publique et la rédemption du méchant[1]», on ne trouve rien chez lui sur une incarnation réelle du Verbe justificateur et rédempteur.*

1. La forme de l'homme renferme tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs comme les êtres inférieurs; et c'est pour cela que l'Ancien des anciens l'a choisie pour la sienne. Aucune forme, aucun monde ne pouvait subsister avant la forme humaine; car elle renferme toutes choses, et tout ce qui est ne subsiste que par elle; sans elle, il n'y aurait pas de monde, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ces paroles : L'éternel a fondé la terre sur la sagesse. Mais il faut distinguer l'homme d'en haut de l'homme d'en bas; car l'un ne pourrait pas exister sans l'autre. Sur cette forme de l'homme repose la perfection de la foi en toute chose, c'est d'elle qu'on veut parler quand on dit qu'on voyait au-dessus du char comme la figure d'un homme; c'est elle que Daniel a désignée par ces mots : Et je vis le fils de l'homme qui venait avec les nuées du ciel, qui s'avança jusqu'à l'ancien des jours, et ils le présentèrent devant lui. (Zohar, cité par M. Franck, Kabbale.)

Quoi qu'il en soit, il y a une correspondance étroite entre la théorie du Logos, et la tendance à l'universalité, qui commence à percer dans la religion toute nationale des Juifs. Tout homme est par l'âme et par la raison de la famille de Dieu; car tout homme a été fait à l'image du Verbe, Fils éternel de Celui qui est. Il n'y a pas loin de ces formules qui reviennent sans cesse dans Philon, à concevoir que ce n'est plus seulement la race d'Abraham, mais l'humanité tout entière, qui est le peuple de Dieu avec son Verbe pour père, pour législateur, pour roi et pour pontife; et que tous les êtres raisonnables forment une sorte d'Israël universel, dont les conducteurs spirituels, au lieu d'être pris exclusivement

1. L'homme pur est par lui-même un vrai sacrifice, qui peut servir d'expiation; c'est pour cela que les justes sont le sacrifice et l'expiation de l'univers. (Zohar, Kabbale par M. Franck.)

* T. I, Création, p. 9, 10, 15, 17, 19, 35, 45. 95. — All. de la loi, I, 133, 139, 151, 157, 165, 167, 171, 173; II, 189, 299, 303, 337, 343, 345. — T. II, Chérubins, 17, 29. — Que le plus mauvais, etc., 165, 199, 201. — T. III, Agriculture, 25; Plantation, 91, 97.

dans une tribu sainte, sont des prêtres selon l'ordre mystérieux de Melchisédec. « J'admire, s'écrie Philon, ceux qui nous disent : Nous sommes tous fils d'un seul homme et nous avons des sentiments pacifiques à l'égard du prochain. Mais comment se fait-il donc qu'ils ne haïssent point la guerre et qu'ils n'aiment point la paix, lorsqu'ils confessent un seul père, non pas un père mortel, mais un père immortel, l'Homme de Dieu, qui est son Verbe éternel et incorruptible? » Philon ne proclame pas avec moins de force que les Stoïciens la famille ou la cité universelle des hommes, l'égalité, la charité et la paix. « Le monde, dit-il, est une grande république gouvernée par un droit unique. C'est la droite raison de la nature, la loi divine qui accorde à chacun ce qui lui est dû. S'il y a tant de lois différentes et opposées, c'est la cupidité, l'orgueil et l'incurable ignorance née de l'orgueil, qui ont fait naître ce divorce entre les peuples et qui leur ont dicté des lois si contraires au droit naturel et éternel, qu'ils n'aperçoivent plus même en songe. L'égalité, voilà le caractère du droit véritable; l'égalité, voilà la mère de la justice. Mais on néglige l'égalité, et chacun veut usurper ce qui est à autrui, haïssant les hommes et haï d'eux, lent à aider, prompt à nuire..... Le sage est naturellement ami de la paix; il est né pour l'amour et le service du genre humain. » La même loi gouverne les hommes et les natures célestes; ils sont tous fils du Verbe, et le ciel est leur commune patrie. Que si nous sommes tous égaux, concitoyens et frères, nous sommes tous naturellement aussi libres et aussi nobles les uns que les autres. C'est la violence qui a réduit les faibles sous le pouvoir des forts : mais le droit souverain et imprescriptible de la nature rétablit les esclaves dans leur *ingénuité* originelle et divine. La seule passion qui soit bonne, c'est la pitié qui porte le fort à secourir le faible, et toute la sagesse consiste dans la piété à l'égard de Dieu dans

la jusice et la charité à l'égard des hommes. La charité est la sœur jumelle de la piété. Voilà les principes que Philon veut à toute force trouver dans la Bible. Selon lui, les Israélites ont seuls des prêtres pour l'utilité publique du genre humain. Leur grand prêtre, appelant le Verbe à son secours comme avocat et intercesseur, prie Dieu et lui rend des actions de grâce, non-seulement pour l'humanité, mais pour la création entière, parce qu'il croit que l'univers est sa patrie. Tandis que les Européens ont des lois et que les Asiatiques en ont d'autres, tandis que toutes les cités et toutes les nations ont en horreur les coutumes des étrangers, le législateur des Juifs avertit de leurs devoirs tous les hommes, les Grecs comme les barbares, les Occidentaux comme les Orientaux, les habitants de la terre ferme comme ceux des îles, en un mot, tout l'univers jusqu'à ses limites les plus reculées. Rien de plus opposé sans doute que de tels sentiments à l'esprit exclusif et étroit du Mosaïsme qui rendit les Juifs odieux aux autres peuples, et qui leur fit regarder comme impur et abominable tout ce qui n'appartenait pas à leur nation. Mais le cosmopolitisme tolérant et humain des Stoïciens avait partout pénétré avec les conquêtes de la Grèce et de Rome, dont le résultat fut de rapprocher et de mêler tant de nations. Toutefois ce qui nous paraît incontestable, c'est qu'en passant par l'esprit des Juifs, ces idées acquirent une vie et des forces nouvelles. Le peuple juif avait beaucoup souffert; il donna donc aux abstractions de Zénon le ton passionné de la douleur qui gémit et qui espère. Le peuple juif concevait tout sous la forme religieuse; il communiqua donc aux idées d'amour et de bienveillance universelle, partout répandues, toute la véhémence et toute l'ardeur du sentiment et de la foi.*

* T. I, Création, p. 97, 99; T. II, Chérubins, 59, 67; Que le plus mauvais, etc., 193, 247.

Mais il y avait un danger à côté de cet avantage. Si le sentiment religieux est une force, la plus active et la plus victorieuse de toutes les forces, il a une malheureuse tendance à absorber tout l'homme; et lorsqu'il tourne au mysticisme, il épuise plus les âmes qu'il ne les soutient, il les dessèche plus qu'il ne les vivifie; au lieu d'échauffer le cœur, la piété consume et dévore tous les sentiments humains, et la charité s'évapore en une tendresse raffinée et stérile pour un objet ineffable. Or, le mysticisme couvait sourdement dans tout l'Orient, qui est son origine, et devait bientôt passer jusque dans la philosophie grecque, dont il consomma l'irréparable décadence. Aspiration déréglée vers la science et négation de la raison, le mysticisme peut bien blesser quelquefois l'autorité, à l'ombre de laquelle il s'essaie et grandit; mais il est mortel pour la liberté et pour l'énergie de la pensée, lorsqu'au lieu d'être une préparation à la philosophie, il devient la philosophie même.

C'est dans Philon que nous en trouvons non-seulement les premières traces, mais encore tous les développements et toutes les conséquences. Le souverain bien de l'homme, selon lui, est la possession de Dieu. Mais l'homme est par lui même incapable de s'élever à ce premier Être, et l'on ne saurait proclamer trop fortement la faiblesse de son intelligence et de sa volonté. Toute vérité nous vient de Dieu, et l'aveu de notre folie est la fin de toute science humaine et le commencement de la vraie sagesse. Pour se rendre capable de Dieu, il ne suffit pas de mépriser le corps, de faire taire les passions, de s'arracher au monde qui nous enveloppe de toutes parts et qui nous accable de mille nécessités; il faut encore que la raison se défasse en quelque sorte d'elle-même. « Si tu désires, ô mon âme, hériter des biens divins, abandonne non-seulement la terre, le corps, les sens et la maison paternelle, abandonne non-seulement la science et la raison, mais fuis-toi toi-même, ravie hors de toi, animée d'une fureur surnaturelle, et ne rougissant pas d'avouer que tu es agitée et possédée de Dieu. Car pour l'âme transportée hors d'elle-même, inspirée d'un délire divin, échauffée d'un céleste désir, entraînée par la vérité qui écarte devant elle tous les obstacles et qui lui fraie la route, Dieu même est l'héritage qui l'attend. Courage, ô âme, et comme tu as quitté tout le reste, sors aussi de toi... Et le Seigneur t'ouvrira le trésor de ses biens, le ciel, d'où ce maître des largesses fait pleuvoir sur toi une abondance de joies accomplies. »

Cet état bienheureux, supérieur à la sagesse et à la vertu, suppose : 1° le silence des sens et de la raison individuelle, 2° l'extinction de la conscience, 3° la passivité, 4° l'impossibilité d'arriver par soi-même à la vertu, qui est cependant la condition de cette divine ivresse. Nous n'avons pas à revenir sur le mépris de la raison. Mais lorsque la raison humaine fait place à l'inspiration céleste, il faut que la conscience et la personnalité s'obscurcissent et s'éteignent. « Aussi, nous dit Philon, personne ne peut-il comprendre la migration de l'âme parfaite vers Celui qui est, non pas même l'homme, à qui il arrive d'être ainsi ravi en Dieu. Son âme ne peut se faire une idée des biens ineffables qui étaient alors son partage : car elle était toute possédée de l'esprit de Dieu. » Alors cessent les inquiétudes, les agitations et les peines; et sans art, sans effort, nous sommes comblés de grâces par la seule bonté de la nature. Cette production spontanée de toutes sortes de biens se nomme délassement et repos, parce que l'âme respire en effet de ses opérations propres qui la fatiguent, et se trouve délivrée de ses travaux par l'abondance des eaux célestes, qui l'arrosent et la vivifient. L'âme donc s'abandonne à la grâce divine qui la pénètre et l'inonde. Elle n'agit plus, elle ne pense plus, elle ne sent plus : elle n'est plus qu'un instrument sonore et

docile sous la touche impérieuse et toute-puissante de l'Esprit. « L'âme qui enfante d'elle-même, avorte, dit Philon; et telle est son impuissance absolue, que lorsqu'elle confesse son néant et la grandeur de Dieu, cette confession n'est point son œuvre, mais celle du Seigneur.... Qui pourrait reconnaître la grandeur de Dieu et chanter dignement ses louanges? Quelle voix serait assez forte? quelle intelligence assez pure? Quand les astres se réuniraient en un seul chœur, ils ne pourraient égaler leurs chants aux mérites du Très-haut; quand le ciel entier éclaterait dans un cri unanime de reconnaissance et d'amour, il ne pourrait raconter la moindre parcelle des puissances divines. »

Mais la vertu qui nous prépare à recevoir l'action de Dieu, nous appartient-elle au moins en propre? Ici Philon flotte entre le bons sens et la folie : tantôt, il parle comme si la vertu venait de nous et ne dépendait que de nous; tantôt, comme si elle n'était qu'un don gratuit et arbitraire de Dieu; et c'est évidemment vers cette dernière pensée que son mysticisme incline. Préoccupé de l'idée de Dieu, il finit par anéantir l'homme devant cette majesté infinie. Il répète avec les Stoïciens que rien de grand ne se fait sans Dieu, mais il donne un tout autre sens à ces paroles. Aux yeux des Stoïciens, il y a tout au plus coopération de Dieu dans la vertu humaine; selon Philon, c'est Dieu même qui produit la vertu. Car il est impossible que l'on quitte les choses mortelles pour les immortelles sans une faveur du ciel. « L'âme impie et amoureuse d'elle-même, dit Philon, pâtit quand elle croit agir. Quand Dieu plante et sème dans l'âme tout ce qu'il y a d'honnête en elle, si elle dit : c'est moi-même qui plante, elle devient impie. Tu ne planteras point, dit la loi, quand Dieu plante. Il est donc absurde de croire que quoi que ce soit vienne de l'âme et soit son ouvrage : tout doit être rapporté à Dieu. Sinon, l'on mêle

l'ivraie au bon grain ; on est surpris d'une grave maladie, d'une ignorance sans remède ; on s'attribue l'œuvre du Seigneur. » Même le désir de la vertu se forme en nous par une action de Dieu, sans égard à nos propres mérites. Dieu a-t-il consulté dans l'élection de Melchisédec ou d'Abraham sa grâce ou les mérites de ces saints personnages?

Les conséquences morales d'une pareille doctrine sont le quiétisme, l'indifférence pour les devoirs de la vie, et le retour par l'ascétisme aux œuvres ou plutôt aux pratiques inutiles, qu'on semblait d'abord mépriser. J'aime sans doute que l'âme, forte de sa bonne conscience et de sa foi en Dieu, s'écrie avec Philon : « Tous m'appellent bannie, fugitive, abandonnée, être vil et de néant; mais vous êtes, ô Seigneur, ma patrie, ma famille, ma richesse, mon honneur et ma gloire. » Mais je veux que la vertu soit agissante et qu'elle sente sa force. J'honore un fier et noble désintéressement qui ne connaît point d'inquiétudes empressées pour les choses de la terre. Mais je me défie de ces perfections si hautes, qu'elles laissent au vulgaire la pratique du devoir, qu'elles oublient la vie pour méditer la mort, et qu'elles dédaignent de se mêler à la république des hommes pour émigrer plus vite et se recueillir dans le monde des intelligibles. Où manquent la tempérance d'esprit, la sobriété et la mesure, je ne saurais reconnaître la beauté de la vertu. Il ne lui est pas plus nécessaire d'élire domicile dans l'extérieur mortifié des ascètes, que sous les haillons des cyniques ; et quoi qu'on ait pu dire, il est douteux qu'elle s'avoue et se retrouve elle-même dans ces hommes, dont nous parle Philon, « pauvres, sales, livides, semblables à des cadavres, et portant sur leur visage la détresse, la maladie et la faim. »

* T. I, Créat., 45; - All. de la loi, I, p. 137, 149, 167; III, 261, 263, 265, 269, 271, 289, 291, 339. - T. II, Chérubins, 39, 43; Sacrifice d'Abel, 97, 103, 133. - T. III, Plantation, 103; De l'ivresse, 171, 189, 219.

Philon n'en reste pas moins, avec tous les égarements de son mysticisme, un des écrivains les plus importants de l'antiquité, et ce n'est qu'à l'aide de ses ouvrages, dont la date est certaine (il naquit avant Jésus-Christ et dut mourir sous Claude), qu'on peut comprendre sûrement l'état général des esprits, je ne dis pas seulement parmi ses corréligionnaires, mais dans tout l'Orient. Cette exégèse si bizarre et si fausse, mais qui modifiait profondément les vieilles traditions, ce spiritualisme ardent et à outrance, ces aspirations même chimériques vers un état plus parfait et un monde meilleur, ce mépris de la lettre et cette estime de l'esprit, ce dédain et je pourrais dire cette horreur pour les sens et pour la terre, cet amour exalté pour l'idéal et pour le ciel, ce cosmopolitisme, qui brisait les barrières de séparation entre les peuples et les idées, cette doctrine du Verbe, loi universelle, et type de l'humanité : tout cela ne marque-t-il manifestement la dissolution intérieure des anciennes religions et la métamorphose en même temps que la recrudescence des idées religieuses? N'y voyons-nous pas déjà les caractères de spiritualisme et d'universalité de la foi future, ainsi que l'idée qui en doit engendrer tous les dogmes, celle du Verbe, homme et Dieu tout ensemble? Ces symptômes sont importants à constater chez un juif, parce que la tradition juive était peut-être la seule assez vivante pour porter de nouveaux rejetons, assez pure pour se modifier et se développer sans se détruire. Mais ils ne seraient guère moins importants à signaler dans le reste de l'Orient, où la nouvelle doctrine fit plus de bruit et de conquêtes que dans la Judée. Malheureusement je dois ici me borner à l'Égypte, parce que c'est le seul pays sur lequel nous ayons des documents certains, quoique trop rares et trop incomplets. Mais qu'importe, que le temps nous ait envié de plus amples renseignements, si nous retrouvons clairement dans le peu qui nous reste les

mêmes tendances que dans les écrits de Philon? Et d'un autre côté nous en savons assez sur le reste de l'Orient, si nous connaissons avec certitude le mouvement intellectuel et moral de l'Égypte : Alexandrie n'est-elle pas le principal foyer et comme le grand laboratoire des idées qui remuèrent alors le monde?

L'Égypte donc, si fière de son antiquité, si immobile dans ses croyances, en était alors à s'interpréter elle-même sous l'influence victorieuse de la philosophie grecque. Ce travail d'interprétation rationnelle et spiritualiste des vieilles fables avait-il déjà commencé sous la domination persane, lorsque les premières brutalités de la conquête eurent cessé et que le matérialisme de l'Égypte fut en présence du spiritualisme des peuples Ariens? Je le croirais volontiers en voyant le goût des Alexandrins pour Pythagore et pour Platon. Avait-il même commencé dans les temples avant toute influence étrangère? Je ne voudrais pas le nier. Mais c'est constamment sous les Ptolomées, que le Dieu Harpocrate rompit son mystérieux silence, que les Sphinx se mirent à expliquer leurs énigmes, et que les plus monstrueuses absurdités qu'ait adorées l'esprit humain, s'évertuèrent à se trouver d'accord avec la raison. On n'avait plus à craindre les fureurs et les persécutions d'un Cambyse, mais il fallait compter avec le bon sens railleur des Grecs, vainqueurs et tolérants. Ceux-là ne tuaient point follement le Dieu Apis à coups d'épée, mais ils savaient que l'ironie et le sarcasme sont mortels aux croyances superstitieuses et aux vains fantômes qui en sont l'objet; et du comique Ménandre au sceptique Lucien, les bons mots n'avaient point manqué sur les Dieux à tête de chien ou sur les divins taureaux de Memphis. Entrez dans les temples des Égyptiens, disait-on, l'architecture est magnifique: partout des pierreries, de l'or, des peintures; mais si vous pénétrez dans le sanctuaire et que vous cherchiez le

Dieu, vous ne trouverez qu'un singe ridicule, un chat, un bouc, un ibis ou quelque chose de plus vil encore, quelque divinité croissant dans les jardins. Les croyants avaient beau répondre que le culte ne s'adressait pas aux animaux, mais à celui qui les a faits et dont la puissance vit dans toute la nature, et que des êtres animés nous présentent une plus fidèle image de Dieu, que des statues dénuées de vie et de sentiment. La raillerie, à force de se répéter, pénétrait insensiblement dans les âmes et y portait le doute et l'incrédulité et l'on ne vit rien de plus pétulant et de plus irrespectueux que l'esprit des Alexandrins. Les prêtres cherchaient un appui à leurs erreurs ou à leurs impostures dans les traditions mêmes du peuple vainqueur. Orphée, Homère, les théologiens grecs et les auteurs des mystères n'avaient-ils pas emprunté leur sagesse à l'Égypte? Jupiter, Minerve, Bacchus et Hercule, n'avaient-ils pas béni les bords du Nil avant de visiter l'Ilyssus et l'Eurotas? Ressource inutile! Jupiter était trop décrépit et trop mal sûr de sa divinité pour défendre celle d'Osiris. On était forcé de convenir que les histoires sacrées de l'Égypte n'étaient, comme celles des Grecs, qu'un tissu de fables, souvent injurieuses à la divinité. «Pour ceux, dit Plutarque à une prêtresse égyptienne, pour ceux qui regardent comme des histoires réelles et des vérités tous les points de la fable d'Isis et d'Osiris, même les plus exécrables, tels que le démembrement d'Horus et la décapitation d'Isis, il leur faut cracher au visage et rompre la bouche, comme dit Eschyle, s'ils ont de telles opinions sur la nature immortelle et bienheureuse qui est Dieu, et s'ils prétendent que de pareilles fables sont des faits réels, arrivés comme on les rapporte. Je sais que tu as en horreur et en abomination ceux qui ont des opinions si étranges et si barbares sur les dieux. Mais je sais bien aussi que ces fables ne ressemblent point à celles que les poëtes imaginent.» Leur

étrangeté donc, au lieu de les faire rejeter, doit donner à réfléchir aux fidèles: il faut qu'il y ait sous ces extravagances quelque chose de profond et de mystérieux. Et voilà l'esprit des Égyptiens en campagne. Grâce à l'allégorie, ils pourront retrouver dans leurs traditions tout ce qu'ils voudront, concilier la foi et la vérité, être tout ensemble absurdes et raisonnables. Sous prétexte que Pythagore et Platon s'étaient enrichis de leurs dépouilles, les prêtres de l'Égypte se mirent à piller sans scrupule toute la philosophie grecque. Il n'est pas jusqu'à Épicure dont quelques-uns n'embrassèrent les opinions, comme puisées à la source de leurs mythes indigènes. D'autres donnèrent dans les explications purement humaines d'Évehmère, ne voyant dans les dieux que des rois et des législateurs, que la crédulité avait placés au ciel, comme la flatterie y mit la chevelure de Bérénice. Un plus grand nombre adopta les explications toutes physiques qui avaient cours dans l'école stoïcienne. Mais je ne crois pas trop m'avancer en affirmant que ce qui domina de bonne heure dans cette confusion d'idées cosmiques et de fables traditionnelles, ce fut le Platonisme. Voici quelques-uns des principaux résultats de l'exégèse égyptienne, rapportés par Plutarque. Il n'y a que deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; le premier, représenté par Osiris, et le second, par Typhon. L'entendement, la raison, le *Logos*, voilà Osiris; c'est de lui qu'émane ce qu'il y a de bien ordonné sur la terre, au ciel, dans les saisons, dans le monde entier. En lui-même, il est l'invisible, qui voit sans être vu; il est la parole divine, qui n'a besoin ni de langue ni de voix pour être entendue. Il est le principe des Idées, éternels exemplaires du monde. Isis, aux mille noms divers, ou la matière éternelle qui peut revêtir toutes les formes, est amoureuse du *Logos* ou d'Osiris; elle jouit de ses embrassements et enfante le monde visible ou Horus. Mais Typhon, jaloux du

bien, s'efforce de troubler le bel ordre du monde; il disperse çà et là les membres divins d'Osiris, qu'Isis de son côté tâche de rassembler. N'est-ce point l'image du génie du mal, qui, enflé d'orgueil et d'ignorance, efface et dissipe la sainte parole, dont la déesse poursuit et rassemble les débris avec amour? Osiris n'est pas seulement le seigneur et le roi du ciel: il règne aussi dans les enfers; il est le maître des vivants et des morts. « Le commun peuple, dit Plutarque, lorsqu'il entend raconter que ce Dieu règne sur les trépassés, s'étonne et se trouble: le divin et sacré Osiris habiter sous la terre! Non, le Dieu est bien loin de la terre, sans tache et sans souillure, n'ayant rien en lui qui laisse place à la mort et à la corruption. Mais les âmes des hommes, tant qu'elles sont ici-bas enveloppés d'un corps et de passions, ne peuvent avoir aucune participation de Dieu; elles ne l'entrevoient qu'à peine et comme au travers d'un songe obscur, malgré l'étude de la philosophie. Ce n'est que lorsqu'elles sont délivrées des liens corporels et qu'elles sont passées de ce monde dans un lieu saint, où il n'y a plus ni passions ni formes matérielles qu'Osiris, que Dieu devient leur conducteur et leur roi! Elles s'attachent à lui; elles contemplent et désirent insatiablement cette beauté parfaite, que nul homme ne saurait comprendre ni exprimer.» La vie d'ici-bas n'est qu'une purification, et ce n'est point l'habit de lin et la tonsure qui font l'initié ou l'Isiaque: c'est l'intelligence et la possession de la sainte parole. C'est avec elle que les hommes pieux ont vécu, et elle est avec eux lorsqu'ils sont morts: ils sont partis de ce monde en l'autre sans emporter autre chose que la parole divine.*

Certes, nous n'avons ici qu'une esquisse bien incomplète de cette nouvelle théologie égyptienne, formée du mélange de la philosophie grecque et des traditions indigènes. Mais

* Is. et Os., ch. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 15, 20, 22, 26, 28, 29, 31, 33, 37, 39, 40, 41.

tels qu'ils sont, ces lambeaux de doctrine n'en présentent pas moins tous les caractères que nous avons signalés dans Philon; la manie de tout interpréter au point de vue spirituel, la passion du surnaturel et du divin, l'ascétisme et le goût de la contemplation, et au-dessus de toutes ces tendances la théorie du Verbe, parole éternelle de Dieu, lumière de l'homme, âme et loi de la nature. C'est par cette théorie, que l'Égypte et la Judée se rencontraient et que les religions polythéistes de la nature allaient au-devant du monothéisme qui devait les abolir[1]. Car, si le manque de documents certains et authentiques nous a forcé de limiter nos recherches à l'Égypte, nous n'en sommes pas moins conduit à étendre ce que nous savons de ce pays à toutes les autres contrées de l'Orient hellèniste. Supposez que les mêmes ferments, instincts ou idées, s'agitassent confusément au sein de toutes les religions orientales, et vous comprendrez le principe, sinon les détails, de ce phénomène étrange qu'on appelle la Gnôse. A peine sortis de la Judée, les apôtres la trouvent devant eux, vivante et déjà organisée; ils la voient partout se lever sous leurs pas; sans cesse vaincue, elle renaît sans cesse de ses défaites avec plus de force, d'emportement et d'empire. A Simon, le magicien, succède Ménandre; à Ménandre, Basilide, Valentin, Marcion, Bardesane, et enfin le

1. C'est ce que Bossuet reconnait pour la Grèce. « Ce qui se passait même parmi les Grecs était une espèce de préparation à la connaissance de la vérité. Leurs philosophes convinrent que le monde était régi par un Dieu bien différent de ceux que le vulgaire adorait et qu'ils servaient eux-mêmes avec le vulgaire. Les histoires grecques font foi que cette belle philosophie venait d'Orient et des endroits où les Juifs avaient été dispersés; mais de quelque endroit qu'elle soit venue, une vérité si importante, répandue chez les gentils, quoique combattue, quoique mal suivie même par ceux qui l'adoptaient, commençait à réveiller le genre humain, et fournissait par avance des preuves certaines à ceux qui devaient un jour le tirer de son ignorance. » (Bossuet, Disc. sur l'hist univ., II[me] partie, ch. 5.) Tout est vrai dans ces paroles, moins la supposition gratuite que les Grecs aient été à l'école des Juifs. Toutes les histoires qui font foi de ce fait, selon Bossuet, se réduisent à quelques contes de la légende de Pythagore.

plus terrible de tous, cet inconnu[1] qui rassemble, sous le nom de manichéisme, toutes les forces de l'esprit oriental, et qui semble tenir l'orthodoxie en échec jusqu'à la ruine du monde ancien; et même, si la Gnôse paraît alors disparaître, elle est plutôt couverte qu'étouffée par les débris sur lesquels le christianisme gréco-latin surnage et triomphe : on put s'en apercevoir au moyen âge, lorsqu'il fallut noyer dans le sang et exterminer par le fer et le feu les différentes sectes des Purs ou des Cathares. Expliquer un phénomène si général, si constant, si uniforme dans sa diversité, ou par les caprices de l'amour-propre et d'une ambition trompée, ou par les révoltes de l'esprit individuel, c'est mettre des causes ou ridicules ou imaginaires à la place de la vérité. Les hérésiarques n'ont point fait les idées gnostiques ; ils ont été suscités par elles. Tous les éléments divers, qui fermentaient inaperçus dans l'Orient, apparaissent tout à coup et prennent des noms propres à la première annonce de la Bonne-nouvelle; et la commotion prodigieuse, dont tout l'Orient paraît alors ébranlé, ne témoigne pas tant de la spontanéité puissante des sectaires que de l'énergique vitalité des idées qu'ils représentent, ni de la force d'impulsion du christianisme naissant, que du mouvement accumulé pendant des siècles et qui se précipita enfin au premier choc. Je ne crois point qu'il y eût jamais une telle effervescence d'idées, ni d'espérances plus ardentes et de plus hautes ambitions. Il ne s'agissait ni des intérêts d'une classe d'hommes à faire triompher, ni d'une nationalité à défendre, ni de droits terrestres à revendiquer, ni d'un bonheur humain à conquérir : c'était à une perfection divine, à une félicité céleste qu'aspiraient les imaginations enthousiastes de l'Orient. Je sais et leurs illusions et leurs extravagances; et j'avoue que, tout compté, tout

1. Est-ce *Manès*, *Manas* ou *Mensch?* Est-ce un nom d'homme? ou n'est-ce que le nom du Verbe éternel, comme *Manou?*

rabattu, la richesse intellectuelle de la Gnôse n'est au fond qu'une pompeuse indigence. Ces longues séries artificielles d'abstractions réalisées et accouplées sous le nom d'Éons, l'unité incompréhensible du Dieu Abyme-Silence, à côté de ce polythéisme abstrait que forment les puissances surnaturelles du divin Plérôme, la vie active sacrifiée à d'inertes contemplations, un mysticisme qui marche sur les nues et les plus grossières pratiques, l'extase et les talismans : tout cela montre plus, selon nous, les convulsions et les infirmités présomptueuses de la pensée, que sa féconde énergie. Mais si l'idée était faible et pauvre dans le gnosticisme, les tendances étaient trop puissantes pour ne pas laisser une trace profonde dans l'histoire morale de l'humanité.

Oublions pour un moment le mysticisme confus et emporté des Gnostiques, dont l'influence fut en effet singulièrement mêlée de bien et de mal, et voyons quelle fut l'action générale de la Gnôse sur les développements de la révolution religieuse, à laquelle elle se rattacha. La nouvelle religion devait être universelle, et son essence, comme l'indique le nom qu'elle affecta plus tard, est le catholicisme. La Gnôse contribua puissamment à consommer ce qu'avait commencé St. Paul avec tant de résolution et d'intelligence, le divorce définitif de l'église et de la synagogue, de l'Évangile et de la Loi. Malgré son prosélytisme, malgré les tendances libérales et vraiment humaines de quelques-uns de ses docteurs ou de ses adhérents, la foi juive retombait comme de son propre poids dans un particularisme étroit et tout national. Or le christianisme ne se sépara pas en un jour de son origine. St. Justin nous apprend que, parmi les Juifs chrétiens il y en avait beaucoup qui observaient scrupuleusement les pratiques de la loi ancienne et qui tenaient pour infidèle quiconque les négligeait. Un peu plus tard Tertullien se plaint des Juifs de naissance ou des Grecs hébraïsants, convertis au christianisme: ils sont plus dangereux, selon lui, que les païens eux-

mêmes. Les descendants de Jacob étaient toujours le peuple élu; et ce n'était que par une sorte de tolérance et de grâce que les Gentils entraient dans l'héritage de la race sainte. Si donc les juifs de sang et les plus entêtés de leurs adhérents consentaient à partager leur foi avec ceux qui ne sortaient qu'à peine des ténèbres de l'idolâtrie, ils prétendaient demeurer les premiers du peuple de Dieu: ils étaient, comme dit Philon, le peuple prêtre qui avait éclairé les autres, et ils ne se défaisaient que difficilement des privilèges et de l'orgueil, qui s'attachaient à leur droit d'aînesse dans la foi et dans la vérité. La Gnôse fut de la part des Gentils de l'Orient une protestation contre cette suprématie morale de l'étranger. S'ils entraient dans le christianisme, c'était à la condition qu'il fût assez large pour les contenir, eux aussi bien que les juifs, sans trop violenter leur conscience et leur génie. Leur foi consentait à se dénationaliser, mais non pas au profit d'une religion et d'une race qui leur avaient été si longtemps odieuses. C'est pourquoi l'on en vit quelques-uns rejeter absolument la tradition juive, quelques autres honorer Zoroastre, Pythagore, Platon et Aristote à l'égal de Moïse et de Jésus-Christ, tandis que les plus modérés, regardant les livres saints comme altérés par l'ignorance ou l'imposture, interprétaient l'Ancien et le Nouveau Testament avec la plus complète indépendance: tous, ils arrivaient par une voie ou par une autre à briser ce qu'il y avait de trop étroit et de trop particulier dans la primitive église. Qu'ils soient allés au delà du but, et que d'un autre côté, sans détruire l'unité du genre humain, ils aient péché contre l'égalité et la morale par leur division des hommes en matériels, en psychiques et en spirituels, c'est ce qui n'a pas besoin de discussion; mais leurs excès mêmes contre le Judaïsme formèrent de plus en plus l'église à une salutaire indépendance. Sans rompre avec une tradition, qui était son origine et sa force, elle en secoua le joug pour tout ce qui gênait l'essor

de son esprit universel, et l'on vit pour la première fois dans le monde une religion sans patrie et sans nationalité, aspirant avec la pleine conscience de ses destinées au salut et à la communion du genre humain.

La foi nouvelle devait être, malgré ses instincts et ses prédilections populaires, le spiritualisme le plus sévère et le plus pur. La Gnôse la jeta décidément dans cette voie. Ce qu'il y a de profondément spiritualiste dans l'Évangile, c'est le sentiment; mais soit que le maître se soit conformé à l'esprit encore grossier de ses disciples, soit que la tradition n'ait conservé de ses enseignements que ce qu'elle en pouvait comprendre, l'idée et l'expression ne sont pas toujours au niveau du sentiment. On y retrouve sans cesse les habitudes matérielles du langage et de la pensée bibliques, et s'il y a dans St. Paul et dans St. Jean un effort, sous lequel la langue ploie et crie avec dissonance[1], pour échapper à ces habitudes innées et invétérées, il ne faut pas oublier que Paul était familier avec les doctrines les plus raffinées du Judaïsme, et que Jean est fortement empreint des idées gnostiques, qu'il eut à combattre et dont il éludait le danger, en opposant un spiritualisme plus sobre à ce mysticisme intempérant. Quoi qu'il en soit, Origène convient que les hérésies ont beaucoup servi et peut-être étaient nécessaires au développement spirituel du christianisme. Les premiers fidèles avaient beau répéter qu'ils n'étaient point de ce monde, ils se détachaient avec peine des espérances temporelles et sensibles: témoin ces rêves, connus sous le nom de millénarisme, auxquels croyaient des hommes comme St. Irénée, et que vous retrouverez jusque dans le quatrième siècle, sous la plume élégante de Lactance. Jamais on n'eut une foi plus vive dans les destinées

1. Je ne parle pas, bien entendu, de la vraie langue grecque, dont la souplesse se prête à toutes les exigences de la pensée, mais de l'hellénistique, patois raide et laborieux, qui, sous des mots grecs, garde les habitudes de la langue et de l'esprit hébraïques.

immortelles de l'homme; jamais cette croyance n'eut une action plus dominante sur les mœurs et sur la vie humaine; et cependant à peine se faisait-on quelque idée de l'âme et de sa spiritualité: l'immortalité n'était encore que la résurrection des corps. De là des questions, qui commençaient à agiter les consciences des fidèles, à mesure que l'on s'éloignait des temps du Christ et que la fin du monde, qu'on avait d'abord attendue avec impatience, reculait devant les imaginations trompées. Que devenaient les morts en attendant le jour de la résurrection et du jugement? Étaient-ils par quelque partie de leur être auprès de Celui qui devait faire leur félicité? Ou bien dormaient-ils dans leurs tombeaux? Je le répète, le sentiment était ici supérieur à l'idée et la devançait. Que de martyrs voyaient, du milieu des tourments, le ciel ouvert devant eux et ressentaient dans leur âme exaltée par le combat un avant-goût des félicités divines, tandis que les docteurs disputaient sur l'état des fidèles dans l'intervalle de la mort et de la résurrection! Les Gnostiques, qui s'attachaient moins que le commun des fidèles à la lettre de la parole du Christ, n'admettaient ni le règne de mille ans sur la terre avec ses grossières délices, ni la nécessité de revivre avec le corps, qu'ils traitaient en général comme un ennemi. Aussi Justin les accuse-t-il de croire plus à Platon qu'au Sauveur, et de préférer une chimérique immortalité des âmes à la vraie immortalité, qui nous est promise par la résurrection du corps. Leur spiritualisme, d'ailleurs exagéré et plein de visions, scandalisait, et avec raison, parce qu'il était dénué de ce sentiment pratique et populaire, si essentiel à une religion toute morale et qui devait se faire toute à tous. Leur ambitieuse métaphysique leur faisait oublier l'égalité, sans laquelle la morale se fausse; et c'était un sentiment bien éloigné de ceux du Christ, que ce mépris avec lequel ils traitaient de psychiques et de charnels des

hommes dont le cœur peut s'élever jusqu'au dévouement et à l'héroïsme, sans que leur esprit soit capable d'atteindre aux abstractions supérieures de la pensée. Les hérétiques furent justement condamnés; mais beaucoup de leurs opinions survécurent et finirent par prévaloir dans le sein même de l'orthodoxie. Les emportements, les bizarreries, les extravagances du spiritualisme oriental disparurent, et il sortit de ce travail désordonné, mais puissant des esprits, une doctrine pleine à la fois d'élévation et de sobriété, où la profondeur des idées s'unit merveilleusement à la profondeur des sentiments les plus purs. Voilà, si je ne me trompe, l'immense service que rendirent les Gnostiques. Le spiritualisme dans les idées ne me paraît pas absolument indispensable à la vivacité de la conscience morale: témoin le Stoïcisme dont la morale si pure et si haute s'allie à une métaphysique assez grossière; et, d'un autre côté, par une monstruosité qui n'est point rare, on peut voir loger dans une même âme la corruption et le spiritualisme spéculatif. Mais dans une doctrine, comme dans un homme, la conscience morale n'est complète que lorsqu'il y a accord entre les forces vives du cœur et celles de l'intelligence, et que lorsque la lumière s'ajoute à la chaleur du sentiment. Cela est surtout vrai des religions: à mesure qu'elles s'éloignent de la ferveur de leur origine, elles tendent par une pente nécessaire à dégénérer en cérémonies et à se matérialiser par les pratiques et par les rites, si le souffle de l'idée ne leur communique sans cesse une nouvelle vie. Il était donc d'une souveraine importance que, spiritualiste d'instinct et d'aspiration, le christianisme le devînt aussi par les doctrines: la Gnose eut l'honneur, malgré ses étranges égarements, de préparer[1] et de hâter ce progrès qui devait compléter la conscience chrétienne.

1. Je dis préparer, parce que la Gnôse, qui ne paraît avec des noms propres qu'après ou avec la prédication des apôtres, est antérieure à cette prédication. St-Paul

L'Orient n'acheva rien : il remua confusément beaucoup de questions et d'idées, mais il laissa au génie plus logique de l'Occident la tâche d'arrêter et d'organiser le dogme. Les populations européennes de l'empire étaient, par beaucoup de côtés, mieux faites que celles de l'Égypte et de l'Asie, pour accomplir cette œuvre difficile. Le bon sens, la mesure, la science de la vie, une sociabilité plus développée, une conscience plus droite et plus ferme, née de la liberté et nourrie par la philosophie : tout semblait les avoir prédisposées à saisir l'essence même d'une religion toute morale. Mais on n'apercevait nulle part ces puissantes facultés métaphysiques, capables de produire une théologie, qui égalât la profondeur du sentiment de la foi nouvelle. Rome, la ville impérieuse et souveraine, était plus propre à prêter le ton décisif et magistral de l'autorité à des idées toutes faites qu'à en concevoir, et son Église, empreinte du même caractère, s'essayait déjà au commandement. L'Italie et les pays de langue latine étaient entraînés dans le cercle des habitudes du génie romain. La Grèce, comme épuisée de génie et de spontanéité, vieillissait dans la contemplation stérile de son passé et dans d'éternelles redites. Et pourtant ce fut-elle, ou plutôt son esprit, qui eut la meilleure part dans la grande œuvre du dogme. Tirée de sa langueur par les commotions intellectuelles de l'Orient, elle renaquit subitement au spiritualisme, et se ressouvint de son divin Platon, dont jusqu'alors elle avait plus goûté les grâces et l'atticisme que les doctrines. Je n'entends point discuter ici le Platonisme ou le non-Platonisme des Pères. Je constate simplement le rôle des différents peuples dans la révolution religieuse, qui

et St-Jean appartiennent par leur spiritualisme à ce développement confus de la pensée, qu'on nomme Kabbale chez les purs Juifs, et Gnôse, dans les populations gréco-orientales. Or, ils forment certainement dans la primitive église ce parti avancé, tant par les idées que par l'universalité de ses tendances, auquel on opposa St Pierre, à tort ou à raison.

renouvelait la conscience de l'humanité. Or, c'est un fait incontestable que le mouvement parti de la Judée lui devint bientôt étranger, et passa par l'Orient pour prendre en Europe sa forme définitive. Après avoir hésité quelque temps entre les habitudes raides et positives du vieil esprit juif et le *catholicisme*[1] spirituel, si hardiment inauguré par l'apôtre des Gentils, la foi chrétienne fut violemment entraînée vers sa destinée véritable par le fougueux mysticisme des sectaires orientaux; et bientôt, vers la fin du premier siècle, elle eut moins à craindre les défauts de son origine et la timidité étroite d'une loi écrite ou de la lettre, que les intempérances et les écarts d'un développement ultra-spiritualiste, qui l'emportait hors des bornes de la réalité et de la raison. C'est à ce moment que parurent les Pères, tous Grecs par l'éducation et par l'esprit. Or, si les Grecs n'étaient point retenus par les préjugés nationaux et par les habitudes invétérées, qui pesèrent fatalement sur les églises judéo-chrétiennes, ils n'en étaient plus, comme les Orientaux, à ces impétueux élans de liberté, qui accusent la jeunesse et les premiers essais de la pensée. Vieillis dans la dialectique, fatigués d'incertitude et de scepticisme, ils sentaient moins le besoin d'arriver par toutes les voies à l'émancipation de l'esprit, que celui de trouver une règle qui mît fin à leurs discussions et à leurs doutes; ils devaient plutôt voir un soulagement qu'un assujettissement et une gêne dans la lettre d'un texte précis et consacré. On sait combien les philosophes du premier siècle évitaient les discussions pour s'attacher à des formules sacramentelles, et que, plus avides de discipline que d'indépendance, ils couraient d'eux-mêmes à la foi, s'astreignant à des pratiques et à des exercices, comme des croyants et des ascètes qui possèdent la vérité, et non comme

1. Je prends ce mot dans son sens grec d'universalisme (si universalisme était français).

des penseurs qui la cherchent. Ce penchant, né du malaise que causait l'incertitude, devait être encore plus énergique dans les Grecs qui embrassèrent le christianisme. Aussi, tandis que les sectaires orientaux étaient surtout attirés à la foi nouvelle par l'indépendance qu'elle leur promettait, les Pères y étaient conduits par l'appât d'une tradition constante, uniforme, invariable, qui les délivrât de la maladive et fatigante liberté du doute. Ce qu'ils cherchaient, c'était un maître. « Je voudrais bien savoir, disait Justin, de qui Platon et Aristote ont appris ce qu'ils nous disent. Car s'ils n'ont pas appris les vérités qu'ils ont enseignées d'hommes qui les savaient certainement, il leur était impossible ou de les savoir pour eux-mêmes ou de les enseigner aux autres..... Or, il n'est point possible de connaître naturellement ni par la seule force de la pensée des choses aussi sublimes que les choses divines. Cela ne se peut que par un don gratuit de Celui qui sait tout.» C'est donc Dieu seul qui doit être notre maître, et non des hommes mortels, fussent-ils des Aristotes ou des Platons. Les Grecs s'attachèrent à la lettre de l'Évangile avec plus de docilité et de religion que les sectaires de l'Orient. Mais ils la défendirent plus habilement et avec plus de force que les Judéo-chrétiens contre les imaginations extravagantes et les déréglements des Gnostiques, parce qu'ils pouvaient, avec leurs habitudes d'esprit, la recevoir dans un sens plus large et plus spirituel. Or dans cette lutte ils ne s'appuyaient pas moins sur la philosophie que sur la tradition. Ils connaissaient Socrate, Platon, Aristote et Zénon; ils avouaient que les Stoïciens avaient dit des choses admirables sur les mœurs; ils reconnaissaient que le Verbe s'était en partie manifesté à Socrate, et que les enseignements de Platon, sans être complets ni absolument conformes à ceux du Christ, n'y étaient cependant pas étrangers; ils proclamaient enfin que, puisque toute âme humaine est naturellement chrétienne, lorsqu'elle ne suit que ses propres inspirations, tout ce qui avait été dit de bien par les philosophes, par les prêtres et par les écrivains, quels qu'ils fussent, appartenait aux chrétiens. C'est avec ces principes qu'ils se jetèrent dans la lutte entre les Judéo-chrétiens et les Gnostiques, ne ménageant guère plus les uns que les autres, mais respectant toujours le texte sacré, qu'ils regardaient comme le fondement de la délivrance et du salut. Le divorce de la foi nouvelle et du Judaïsme était consommé : aussi la polémique des Pères contre l'ancienne religion, à qui ils devaient le *Livre*, est-elle sans importance historique. Mais en sauvant le christianisme des innovations extravagantes des Orientaux, ce n'est pas seulement la cause de l'Évangile qu'ils gagnèrent : ils firent encore triompher celle de la morale universelle, de l'Occident et du progrès. De plus les Gnostiques se prévalaient surtout de Platon, au point que Tertullien l'appelle le patriarche de tous les hérésiarques; les Pères retournèrent Platon et toute la philosophie grecque contre la Gnose, opposant spiritualisme à spiritualisme; et leurs ennemis avaient beau les appeler des noms injurieux de psychiques et de charnels : il est certain que leur spiritualisme est non-seulement plus sobre, mais encore plus pur et plus décidé, que les abstractions naturalistes ou imaginaires du mysticisme oriental. La doctrine primitive ne cessa de s'éclaircir et de s'étendre dans ces luttes intellectuelles et religieuses, qui remplirent le IIme et le IIIme siècle, jusqu'à ce que, mûrie, éprouvée et consolidée par tant de débats, elle rendît ses arrêts définitifs dans les grands conciles, qui ferment l'antiquité et qui ouvrent les temps modernes.

Ainsi les Juifs qui, à ne considérer les choses qu'humainement, méritaient par l'indomptable énergie de leur foi et de leurs espérances de voir se lever parmi eux la lumière de

l'avenir, commencèrent la révolution chrétienne en léguant au monde le Monothéisme avec le dépôt sacré de leurs traditions. Les autres Orientaux, trop entêtés de leurs traditions panthéistes et de leurs abstractions mystiques, parurent tout brouiller de leurs hérésies et n'eurent que des Églises sans racines dans le sol; mais ils imprimèrent à la foi nouvelle une vigoureuse impulsion de spiritualisme, dont elle ne s'est plus départie. Plus habitués aux idées morales, plus dialecticiens, d'une imagination mieux réglée et plus solide, les Grecs surent formuler le dogme, auquel l'Église de Rome assura par sa discipline et son esprit de suite un empire incontesté. Et l'on peut dire que la Providence traita chaque peuple selon ses mérites et se servit de lui selon son génie. Les Juifs avaient un individualisme national trop prononcé et trop d'attachement à des formalités mesquines pour ne pas repousser une foi qui ne prisait que le cœur, et qui leur ravissait le privilège d'être seuls le peuple de Dieu. Les Gentils de l'Orient étaient plus capables de concevoir l'universalité du royaume prêché par le Christ avec ses devoirs et ses biens tous spirituels; mais à force d'abstractions artificielles et d'intempérances mystiques ils étouffaient le sens moral, c'est-à-dire l'esprit de vie de la sainte Parole. Ni le zèle, ni l'intelligence, ni l'inspiration ne manquèrent aux Grecs : ils eurent seulement le malheur d'apporter dans la foi et les habitudes disputeuses de leur philosophie et cet incorrigible esprit de division, qui fit toujours leur caractère et leur faiblesse. Rome, la dernière venue, fut bientôt la première, parce qu'avec des qualités moins brillantes peut-être, elle avait ce bon sens et cette conduite, qui entraînent à la fin toutes choses et qui fondent des œuvres durables. Quoi qu'il en soit, la foi nouvelle répondait aux besoins divers, nés du temps et de la philosophie : par sa tradition ininterrompue et contemporaine des premiers âges du monde, elle faisait cesser les ennuis et les fatigues de l'esprit de doute; par sa charité sans bornes et sans acception de personnes, elle consacrait la paix et la cité universelles, rêvées par les sages, et réalisées tant bien que mal par la politique au milieu des profondes misères matérielles et morales de l'Empire; par son spiritualisme enfin, elle attirait les esprits éclairés que dégoûtaient et les laideurs de la vie et le matérialisme de l'ancien culte; mais surtout elle relevait les faibles et les ignorants, en faisant revivre au fond de leurs âmes tous les nobles instincts refoulés par la misère, et qu'ils prirent dans leur naïve ignorance et dans leur enthousiasme reconnaissant pour de nouveaux dons et pour de célestes inspirations. Le droit romain ne changeait que timidement quelques rapports superficiels entre les hommes. La religion du Christ, en renouvelant les cœurs, transformait la vie tout entière, lentement, il est vrai, mais par une action continue et irrésistible, ranimant et perfectionnant les consciences individuelles pour régénérer à la longue la conscience même de la société.

PHILOSOPHIE GRÉCO-ORIENTALE.

Dangers de la Gnose. — Néo-Platonisme, son but et ce qu'il devait faire. — Bien, liberté et vertu. — Des vertus et de leurs espèces. — Détachement et impassibilité; quiétisme. — Contemplation, extase. — Grandeur et faiblesse du Néo-Platonisme; misères de l'empire romain; appétit d'un monde meilleur. — Religion et théurgie; opposition au christianisme. — Division de l'école: Porphyre; Jamblique. — Fausse dévotion des philosophes alexandrins et des lettrés. — Julien. — École d'Athènes : son manque d'originalité. — Abdication de la philosophie. — Liberté et providence, grâce. — Théorie de Proclus sur l'amour; sur la prière. — Providence et mal. — Chrétiens et païens. — Tolérance religieuse. — Influence des Alexandrins.

La Gnose, on ne peut le nier, rendit un immense service à la pensée; elle ranima la philosophie grecque, qui périssait de langueur, et c'est elle qui renouvela et fit triompher le spiritualisme presque oublié de Pythagore et de Platon. Le chef de l'Académie n'avait pas eu de successeur, et ses sublimes idées semblaient avoir quitté la terre avec son divin génie. On ne comprenait que la partie la moins élevée des doctrines d'Aristote; et les disciples de Zénon, quoiqu'on reprochât à leur morale d'oublier le corps, n'admettaient pas en métaphysique un matérialisme moins grossier que celui d'Épicure. Il semblait que la pensée de l'Occident fût incapable d'aller plus haut que la matière et que ses lois. Mais ranimé tout à coup par la Gnose, le spiritualisme passe de l'Orient helléniste dans la Grèce, et se répand de là en Italie et dans tous les pays soumis aux Romains.

Tout cependant n'était pas également bon dans la Gnose, et les ténèbres s'y rencontraient à côté de la lumière, la folie à côté de la sublimité. Fille de l'Orient, la Gnose avait tous les défauts de son origine. Voyez au théâtre les habitants d'Alexandrie ou d'Antioche. Au premier son de la flûte ou de la lyre, ils frémissent, ils s'agitent, ils trépignent, ils se récrient : vous les croiriez possédés de la fureur des Bacchantes ou des Corybantes. Les Orientaux portent partout le même emportement; leur sagesse n'a jamais connu l'inspiration sévère et tempérée de la muse philosophique, et leur enthousiasme touche au délire de l'ivresse. Joignez à cette intempérance d'imagination la subtilité de la dialectique grecque, et vous aurez la pire espèce de folie, une folie extatique et raisonneuse, d'autant plus incurable qu'elle se donne pour une sagesse transcendante, émanée directement de Dieu et qui se rit avec dédain de la vulgaire raison des mortels. Le premier et le dernier mot, l'alpha et l'ôméga de la philosophie de l'Orient est le mysticisme; et, malgré ses prétentions à une perfection surhumaine et toute divine, le mysticisme est la négation même de la raison et de la moralité. Il est vrai qu'en recommandant sans cesse d'écouter le Verbe et de s'unir à lui dans le silence de l'imagination et des passions, il semble faire consister la vertu dans la conformité de nos pensées, de nos sentiments et de nos volontés avec la raison éternelle. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Il y a sous l'identité des termes une grave différence entre les philosophes de la Grèce et ceux de l'Orient, lorsqu'ils parlent du *Logos*. Pour les Grecs, la Raison ou le Verbe est ce qu'il y a d'immuable et d'universel dans l'ordre des choses. Principe inflexible et impersonnel, le Verbe vit et se manifeste dans les lois naturelles avant de s'imposer souverainement à nos esprits, et nous ne pouvons pas plus le plier à nos vues, que changer l'ordre de la nature ou de la destinée. Se conformer à la raison, c'est donc pour les philosophes grecs se conformer à une loi qui n'a rien de capricieux ni de variable, qui ne dépend ni de l'imagination ni de la sensibilité, et qui peut bien être identique avec ce qu'il y a de

plus profond et de plus intime dans la raison individuelle, mais qui ne dépend que de la raison universelle et première, parce que la loi n'est que l'expression des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, et que toutes les raisons génératrices des choses, comme disaient les Stoïciens, sont contenues originairement dans l'intelligence de Dieu. Au contraire le Verbe des Orientaux, quoiqu'on le déclare tout d'abord immuable et éternel par essence, a je ne sais quelle tendance secrète à s'accommoder à nos faiblesses; il converse familièrement avec nous; il nous console, il nous plaint, il nous encourage, il nous soutient: un ami ne saurait avoir plus de tendresse et de condescendance pour son ami. Naïve et sublime conception, pleine de consolations infinies pour l'homme, mais qui, moralement sans danger pour les âmes douces et droites, ne tombe pas impunément dans ces esprits ardents ou impérieux, toujours prêts à faire de leur volonté la règle suprême du bien et du devoir! N'est-il pas à craindre, en effet, que le Verbe ne se fasse trop tout à tous, ou plutôt qu'on ne prenne pour des inspirations d'en haut les visions de son esprit et les saillies de sa sensibilité? Le mysticisme a une logique qui lui est propre, cette logique qui passe par-dessus les conditions nécessaires des choses, et qui se joue sans aucun scrupule intellectuel dans les contradictions les plus manifestes. Il fait de l'homme un néant et un Dieu. Lorsque vous entendez ses paroles de mépris et son cri d'alarme contre le corps, ses plaintes contre la sensibilité et l'imagination, ses sorties et ses dédains contre l'imbécile présomption de la raison et contre l'impuissance superbe de la volonté, vous croiriez qu'il n'y a rien dans la nature de plus méprisable et de plus abject que l'homme. Car enfin tout ce que le mysticisme foule ainsi aux pieds comme de la boue, c'est l'homme même. Mais tout-à-coup cet être si vil se transfigure: il peut s'unir

à Dieu, non-seulement par ses pensées et par ses volontés, mais encore d'une union si intime et si substantielle, qu'il vive de la vie divine et qu'il soit parfait de la suprême perfection. Le mystique s'interdit tout et se permet tout. Il déclare une guerre furieuse au corps; il court avidement au devant de la douleur; il se fait un monstre du plaisir; il pense sans cesse à des tentations impossibles, afin de n'être jamais pris au dépourvu, et son imagination toujours en travail, non contente de lui grossir les dangers réels, lui crée des ennemis que l'homme purement homme ne connaît pas. Mais bientôt, oubliant cette défiance excessive contre lui-même: « rien ne souille le Sage et le Pur, s'écrie-t-il; tout lui obéit et lui appartient; les choses de la terre ne peuvent pas plus altérer son âme, que les ordures des fleuves ne salissent la pureté de la mer. S'il craignait que quelque chose le souillât, il le fuirait: mais il use de tout, mais il se permet tout, parce qu'il a conscience de son inviolable pureté. » Hélas! et trop souvent l'on a vu dans le même homme des austérités effrayantes et les emportements les plus inouïs de la sensualité. Le mystique enfin est épris de la religion intérieure jusqu'à paraître mépriser les pratiques comme de vaines superstitions; et cependant il donne dans l'excès des plus minutieuses pratiques. Ce ne sont d'abord qu'effusions intimes et qu'épanchements ineffables dans le sein de Dieu: l'homme n'est plus qu'amour et qu'adoration; il voit Dieu face à face, il le contemple avec ravissement, il le possède, il le sent en lui. Qu'a-t-il besoin des œuvres serviles de ceux qui craignent un maître sévère et irrité? N'est-il pas le fils et le bien-aimé de Dieu? Mais la contemplation a ses défaillances, et le pur amour a ses sécheresses et ses langueurs: comment plaire à notre divin père? Comment attirer ou même forcer ses grâces? Comme si la vertu raisonnable n'était pas assez précieuse devant ses yeux, on

s'ingénie à le séduire par toute espèce de sacrifices et d'hommages; on se plonge et l'on s'abêtit dans de ridicules pratiques; et ces purs esprits, si délicats et si difficiles sur la piété, deviennent des machines à formules et à génuflexions. Voilà ce qu'on vit dans le Gnosticisme ou dans la sagesse orientale : un spiritualisme poussé jusqu'au délire et des imaginations matérialistes, l'anéantissement et la déification de l'homme, une austérité extravagante et une licence sans mesure, la plus grande liberté et la plus grande servilité à l'égard des traditions, les ravissements surnaturels de l'extase et la dévotion aux talismans et aux amulettes, toutes les contradictions et tous les extrêmes unis en des spéculations ténébreuses et confuses, et par dessus tout les justes rapports de l'homme avec l'homme et avec Dieu pervertis, la vie et la réalité méconnues, le bon sens foulé aux pieds jusqu'au scandale. Les Pères de l'Église en furent effrayés, et même les gens sensés qui n'étaient pas chrétiens s'en émurent. Les Grecs surtout, ces Grecs qui n'admiraient qu'eux-mêmes et leurs productions, s'étonnèrent d'une sagesse que n'avaient pas connue les Aristote et les Platon. Déjà les idées orientales s'étaient glissées timidement dans Plutarque, dans Apulée et dans le théosophe Apollonius. Elles règnent, elles s'étalent fièrement et en souveraines dans Numénius, qui égale Philon à Platon et qui met les brames, les mages et les prêtres de la Judée et de l'Égypte fort au dessus des sages d'Athènes. La Grèce était envahie par l'Orient; le mysticisme se répandait à flots dans la philosophie, et ce n'était pas seulement le dogme chrétien, mais encore l'esprit humain que le Gnosticisme menaçait d'engloutir.*

Les Néo-platoniciens crurent qu'ils pourraient arrêter le torrent qui les emportait eux-mêmes à leur insu. Ils se pro-

* Porphyre, De l'abstinence, I, chap. 42.

posèrent de relever ce qu'ils appelaient l'Hellénisme, et de réunir contre la barbarie qui les enveloppait toutes les forces de la philosophie grecque. Mais quels que fussent le génie de Plotin, l'esprit de Porphyre, et l'érudition de Proclus, l'événement prouva que cette entreprise d'éclectisme et de restauration était au-dessus de leurs forces ou plutôt du génie de leur temps. Jetons un rapide coup d'œil sur l'état des questions morales dans l'antiquité : nous comprendrons mieux ce qu'auraient pu faire et ce qu'ont fait les Néo-platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes. Le problème du souverain bien que la philosophie grecque avait toujours agité, comprend trois questions très-distinctes : 1° celle du bien absolu, qui n'est pas et ne peut pas être le bien de l'homme ; 2° celle du bien moral, lequel réside tout entier dans la droiture de la volonté ; 3° celle du bonheur. L'Académie, le Lycée et le Portique avaient plus ou moins représenté chacun de ces points de vue, mais comme ils les brouillaient sans cesse l'un avec l'autre, la morale abondait en paradoxes et en sophismes, qui en obscurcissaient les plus belles vérités. On pouvait certes, comme l'espéraient les Néo-platoniciens, concilier ensemble et corriger l'un par l'autre Platon, Aristote et Zénon. Mais à quelle condition ? A la condition qu'on sût distinguer ce que ces grands maîtres avaient confondu, et que l'on approfondît séparément et chacune à sa place les trois questions essentielles de la morale. Alors on aurait vu que les Stoïciens n'avaient pas suffisamment éclairci la nature de l'obligation et du devoir, et que même ils avaient oublié dans la question du mérite moral ce qu'il y a de plus important pour la vie humaine, l'idée de récompense et celle d'expiation si magnifiquement développée par Platon. La liberté sans laquelle il y a encore du bien, mais sans laquelle il n'y a plus de vertu, eût été restituée dans le Platonisme, qui n'aurait plus confondu les qualités naturelles avec les

vertus, ni la science avec la moralité. Les analyses si profondes d'Aristote sur le bonheur se fussent étendues et complétées par les doctrines du Phédon sur l'immortalité morale de notre être. Avec quelle clarté se seraient ensuite coordonnés sous ces principes tant de nobles préceptes sur la liberté intérieure et sur le respect de soi-même, sur le prix de l'activité, sur la force d'âme, sur la résignation, sur la confiance généreuse en Dieu et dans la vertu, tant de belles théories sur l'égalité des hommes, sur la tolérance mutuelle et sur la charité, enfin tant de vérités aussi élevées que pratiques sur les droits et la dignité des sujets, sur les devoirs et l'autorité des magistrats, sur l'essence des lois et la cause finale des gouvernements! Il serait sorti de cet éclectisme un vaste système, capable de lutter je ne dis pas avec succès, mais avec honneur contre le christianisme, auquel les nouveaux Platoniciens eurent l'imprudence de s'attaquer. Et puisqu'il était impossible, surtout à cette époque, de ne point faire une large place aux tendances et aux idées religieuses, n'eût-ce pas été un acte de profonde sagesse de démontrer que Dieu, qui nous est accessible comme providence et comme principe de la loi morale, nous est absolument impénétrable dans son essence infinie ? Mais ce qu'ils pouvaient faire, les Néo-platoniciens ne l'ont point fait. Ils n'ont rien débrouillé, rien éclairci. Au lieu de faire avancer la science morale, ils l'ont jetée dans une fatale voie, dans cette voie séduisante et perfide du mysticisme, au bout de laquelle est la superstition avec tout son attirail matérialiste de pratiques et de symboles. Lorsqu'il eût fallu surexciter tout ce qu'il restait d'action et de vie dans la société, ils n'aspirèrent qu'à mourir à eux-mêmes et au monde pour se rejoindre enfin à leur Dieu abstrait et indéterminé; en attendant, ils rêvaient une vie angélique et céleste dans ce corps mortel.

L'Empire n'en pouvait plus; le despotisme, la centralisation, la fiscalité, la grande propriété et l'esclavage l'avaient épuisé et le laissaient ouvert et sans défense contre les attaques des barbares; des paysans affamés et désespérés se soulevaient dans les Gaules et en Espagne pour courir sus aux riches qui les avaient dépouillés par l'usure. Que trouve-t-on dans les Alexandrins sur les problèmes politiques et sociaux qui étaient alors des questions de vie et de mort? Alypius rencontre Jamblique et lui demande pour éprouver sa science, s'il est vrai ou non « que le riche soit injuste ou fils d'injuste; car, ajoutait-il, il n'y a pas de milieu. » Jamblique effrayé du danger de la question ne trouve qu'une réponse évasive. « Tout cela m'est étranger, dit-il, et je ne cherche point si un homme l'emporte sur un autre par la grandeur de ses biens, mais s'il abonde en véritables vertus. » Voilà l'esprit des Néo-platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes; ils ne sont pas de ce monde; ils ignorent ce qui intéresse la vie et la société. Ce qui leur plaît dans le Stoïcisme, c'est son impassibilité, qu'ils trouvèrent moyen d'exagérer encore; je ne saurais dire ce qu'ils ont pu emprunter à la morale si active d'Aristote; et Platon lui-même leur eût paru trop politique et trop mondain, s'ils n'eussent imaginé je ne sais quels biais pour quintessencier ses moindres paroles et pour leur donner un tour de spiritualité. Quoi qu'ils disent et quoi qu'il fassent, les Néo-platoniciens sont plus près de la Grèce orientale que du vrai Hellénisme : ils passent à l'ennemi en prétendant le combattre.

Sans nous enfoncer dans leur profonde et ténébreuse théologie, dans leurs divisions et subdivisions des dieux et des démons, dans la subtile multiplicité de leurs *Hénades* et de leurs *Triades,* il nous est impossible d'exposer leur morale sans dire un mot de leur métaphysique. Dieu est à la fois l'Un, l'Intelligence et l'Ame universelle. De l'Un émane

l'Intelligence qui est aussi l'Être; de l'Intelligence procède l'Ame universelle, d'où sortent toutes les âmes particulières. Les âmes tiennent à l'Ame universelle; l'Ame, à l'Être et à l'Intelligence; l'Intelligence et l'Être, à l'Un, au Premier, au Bien absolu. Or, chaque principe inférieur tend et aspire incessamment au principe d'où il émane, par un mouvement nécessaire de retour. Emportés d'un côté vers la matière, origine de la multiplicité et du mal, emportés d'un autre côté vers l'Un, qui seul est affranchi de toute matière et qui est le Bien même, tous les êtres flottent ainsi entre le bien et le mal, l'être et le néant. Échapper à la multiplicité de la matière, c'est se sauver du mal; tendre à retourner à l'Un et y retourner en effet, c'est le bien pour tout ce qui n'est pas le Bien en soi. L'homme, jeté au milieu d'un monde infini d'âmes et de corps, incline au mal par le corps auquel il est lié; mais en tant qu'âme, il aspire irrésistiblement au Bien. Sa perfection, c'est de s'arracher au corps et à la matière pour se réduire à sa spiritualité essentielle et pour se simplifier, jusqu'à ce qu'il s'unisse au Bien ou à l'Un. Mais cette *simplification*, cette *unification* n'est possible que par l'intelligence du Beau et du Vrai, qui conduisent l'âme au Bien, avec lequel elle se confond et où elle s'abîme par un suprême effort.

Appétit nécessaire de l'être et de l'unité, appétit nécessaire du multiple et du néant, voilà les deux mouvements essentiels dont notre âme est agitée, et qui la conduisent à la félicité ou à la misère, selon que l'un ou l'autre domine en elle. On ne voit pas où pourrait se trouver la liberté entre ces deux inclinations opposées et nécessaires. Cependant l'âme est libre, selon Plotin et les autres Néo-platoniciens. En faisant l'homme avec le désir du bien, Dieu a voulu qu'il fût bon; en lui donnant la volonté, il a voulu qu'il le fût librement. «Il ne faut pas, dit Plotin, que la Providence soit telle que nous ne soyons rien.» Mais de quelle espèce de liberté parle-t-il? Ne garde-t-il pas le mot en abandonnant la chose? Un être est libre, selon les Néo-platoniciens, lorsqu'il agit selon sa nature, pourvu qu'il soit raisonnable. Or, la nature de tout être raisonnable tend nécessairement au bien; la volonté et la liberté ne sont donc que l'acte même par lequel l'âme se porte au bien en vertu de son essence. Tout mouvement qui l'y pousse ou qui l'y conduit est volontaire et libre; tout mouvement qui l'en détourne et qui l'en éloigne est fatal. Il n'y a point de fataliste qui fasse difficulté d'admettre une liberté de cette sorte.

Quoique l'être raisonnable ne puisse vouloir le mal, notre âme cependant obéit ou résiste à l'impulsion divine; elle incline vers l'intelligible ou vers le sensible. En soi, elle est pure, elle va spontanément à l'Intelligence. Que si elle fléchit, c'est que sa vue s'obscurcit et se trouble, c'est qu'elle arrête complaisamment ses regards sur la matière qui n'a rien d'intelligible, ou qu'elle est comme emportée par le flot des choses sensibles et de la génération. Son malheur, c'est de ne point dompter les passions qui lui viennent du corps et de l'impression des objets extérieurs. Donc son premier pas dans la voie de la perfection est de se délivrer du trouble, de la corruption et de la folie de la matière. On voit par là quel est le rôle de la vertu: autre chose est la vertu, autre le bien; autre chose est le mal, autre le vice. La vertu n'est qu'un moyen dont le bien est la fin; le vice est un faux mouvement dont le mal est le terme. Chacune des vertus n'est que l'action permanente de l'âme, imprimant aux facultés inférieures, à la sensation, à l'appétit, à l'imagination, à la colère, une direction conforme au désir inné qui nous entraîne vers l'Être et le Bien. Elles n'aboutissent pas précisément à la perfection qui est la vie pure de l'âme et de l'intelligence, ou plutôt quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'âme : elles nous y préparent en nous

purifiant, en nous dégageant de la matière et du mal. Ces idées générales sur le vice et sur la vertu peuvent paraître d'abord fort innocentes : nous allons voir pourtant que leur conséquence nécessaire est un déplorable quiétisme.

Porphyre (et quoique cette division lui appartienne en propre, il ne fait qu'exprimer clairement la pensée de l'école) distingue quatre espèces de vertus. Le sage ne s'élève que par degrés à la vie parfaite. Or, le premier degré est la vie politique, condition nécessaire de toute vertu et de toute perfection. La vertu politique consiste à être modéré dans ses passions et à suivre dans sa conduite les lois du devoir et de la raison. Son objet est de nous rendre faciles et bienveillants dans notre commerce avec nos semblables, et d'unir les hommes entre eux dans la paix et dans l'amitié. Elle comprend quatre vertus : la prudence qui procède de la raison ; le courage qui procède du cœur ; la tempérance qui est l'accord de nos appétits avec la raison ; la justice enfin qui consiste en ce que chacun des principes de notre être s'acquitte de ses offices de commandement ou d'obéissance. 2° Les vertus purificatives sont en même nombre et portent les mêmes noms que les vertus politiques, mais elles sont déjà d'un ordre plus relevé. La prudence consiste à n'agir que par les facultés propres et essentielles de l'âme ; résister aux influences, aux enchantements, aux sortiléges du corps, c'est la tempérance ; ne pas craindre de mourir véritablement en se séparant du corps, c'est-à-dire de vivre comme si l'on était déjà mort, c'est le courage ; la justice est le règne absolu de l'intelligence dans le silence ou l'anéantissement des sens et des passions. Le but des vertus politiques était de rendre nos appétits plus traitables et moins farouches pour nous former à la société ; le but des vertus purificatives est d'arracher complétement l'âme à l'esclavage du corps et du monde pour préparer l'homme à la vie divine. 3° Lorsque

l'âme est ainsi purifiée, il s'élève un nouvel ordre de vertus qui consistent tout entières dans la connaissance de l'être véritable : la tempérance, le courage, la prudence et la justice n'ont plus pour objet que l'intelligible, et pour fin que la contemplation. En parlant de cette troisième espèce de vertus, Porphyre n'inventait rien : il se contentait d'exposer plus méthodiquement les idées un peu confuses de son maître. Plotin en effet, après avoir expliqué les vertus politiques et les vertus purificatives, ajoutait : « Que si l'on attribue encore des vertus à la vie parfaite de l'âme, si l'on parle encore de tempérance, de courage, de justice et de prudence, les mots prennent un sens tout autre : la tempérance, c'est la conversion de l'âme toute entière en elle-même ; le courage, c'est la persévérance de l'âme dans son indépendance et dans sa pureté ; la justice, c'est le libre élan de l'âme vers ce qui lui convient ; la prudence, c'est la contemplation des Idées en elles-mêmes. » 4° Reste une quatrième espèce de vertus, si toutefois ce nom de vertus n'est pas indigne des perfections d'une âme qui est toute à Dieu, toute en Dieu, qui est Dieu même : l'âme ne les possède qu'autant qu'elle est devenue une Intelligence pure, ou plutôt qu'elle s'est élevée au-dessus de l'Intelligence, comme l'Un ou le Bien est au-dessus de l'Intelligible ou de l'Être. Il y a donc quatre sortes de vertus : les vertus politiques qui font l'homme de bien ; les vertus purificatives qui font l'homme divin ; les vertus de l'âme pure, qui font le dieu, c'est-à-dire qui nous égalent aux dieux issus du Premier ; et enfin les vertus de l'Intelligence pure, qui font en quelque sorte le Père des dieux, c'est-à-dire qui nous unissent et nous identifient avec l'Un, duquel émanent tout Être et toute Intelligence. Le caractère commun et le lien de toutes les vertus, c'est de ramener l'âme à son principe.*

* Plot., En. I, liv. II, ch. 1, 2, 3, 5, 6, 7. — Porph., Sentences, art. XXXIV.

Remarquons, avant de passer outre, que les Néo-platoniciens se faisaient illusion à eux-mêmes, lorsqu'ils posaient la vertu politique comme un des degrés nécessaires de notre perfectionnement, et que c'est là simplement une de ces concessions, que les systèmes font de temps en temps au sens commun pour les retirer aussitôt. La pensée véritable des mystiques d'Alexandrie et d'Athènes est dans ce mot de Plotin: « Quiconque possède les vertus supérieures possède aussi les inférieures éminemment et en puissance.» A quoi bon s'occuper de celles-ci? Ne sont-elles pas dans le perfectionnement de notre être un de ces degrés, par dessus lesquels il est possible de sauter tout d'abord? Aussi Plotin s'efforçait-il de détourner des affaires ceux de ses amis qui s'y sentaient portés, et leur donnait-il pour exemple Rogatianus, qui s'était affranchi de tout soin de cette vie, qui avait renvoyé ses esclaves et qui refusait obstinément les dignités publiques. La vertu politique ou sociale, c'est-à-dire la meilleure part de la vertu, ne figure que pour mémoire dans les théories des Néo-platoniciens: ce n'est qu'un vain mot qu'on peut effacer, sans qu'il y ait la moindre lacune dans la suite de leurs doctrines. A quoi serviraient à un Dieu les vertus dont les hommes font un si grand cas? Or, ce que Plotin se propose, c'est de ressembler aux dieux et non aux hommes; ou, comme il le dit lui-même, son but n'est pas d'être exempt de péché, mais d'être Dieu. De là une des plus graves illusions de ce grand esprit et de ceux qui l'ont suivi: ils font de la condition de la vertu quelque chose de plus précieux que la vertu même. Si c'est un devoir pour l'homme de s'affranchir, autant que possible, de la loi du corps et des passions, c'est qu'un être, né à la fois pour agir et pour penser, a pour loi suprême de n'agir que par raison et avec liberté. Se dépouiller du vieil homme, ce n'est pas se dépouiller de l'humanité; c'est mettre à la place de l'animal, soumis à la fatalité de l'instinct, l'homme intelligent et libre, qui dans toutes ses démarches et ses actions, même dans celles qui lui paraissent communes avec la bête, ne prend plus pour règle et pour guide que la raison. Celui qui méprise l'action pour n'estimer que ce pouvoir sur soi-même, qui est la condition, mais non point le fond de la moralité, sacrifie, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, la fin au moyen. Les Néo-platoniciens sont tombés dans l'erreur des ascètes de tous les temps et de tous les pays: lorsque la vertu sociale est presque tout l'homme, ils n'en ont fait qu'un accessoire superflu de leur chimérique perfection; au lieu de sanctifier la vie, ils ont trouvé plus simple de l'anéantir. Aussi presque tout ce qu'il y a d'intelligible dans leur morale est-il purement négatif.*

Se purifier pour l'âme, c'est se séparer du corps pour se recueillir toute en soi. « Ce que la nature a lié, dit Porphyre, la nature le délie: l'âme seule délie ce qu'elle a lié. La nature a lié le corps à l'âme, mais elle l'en sépare par la mort; c'est l'âme elle-même qui s'est attachée au corps, et seule elle peut s'en dégager par la mortification. Ce qui nous enchaîne et nous cloue au corps, c'est la sensation, ce sont les plaisirs et les douleurs que la sensation fait naître et que la mémoire et l'imagination perpétuent en les fortifiant. Ainsi, tantôt les sensations de l'ouïe nous amollissent et provoquent en nous des mouvements voluptueux, tantôt elles exaltent jusqu'à la fureur la partie irascible de notre âme. On sait combien l'usage des parfums favorise la folle passion des amants. Peu s'en faut que le toucher ne transforme toute en corps l'âme dégénérée. La mémoire et l'imagination, échauffées par les sens, émeuvent en nous une multitude de passions, le désir, l'amour, le chagrin, la crainte, l'inquiétude

* Plot., Enn. I, liv. II, chap. 6, 7. — Porph., Vie de Plotin, §§. 1, 7.

l'envie, la colère; et de ces passions naissent les opinions fausses, qui les irritent encore davantage. Les jeûnes, les privations, les austérités et la solitude peuvent seuls affaiblir la puissance du plaisir, qui nous soumet comme des vaincus et des esclaves à toutes les choses du dehors, et ce n'est que par l'abstinence et par la mortification que se forme et croît la bonté intérieure, c'est-à-dire notre ressemblance avec Dieu. Voilà ce que Porphyre développe éloquemment dans sa lettre à Marcella. « Il serait impossible aux âmes, destinées à préparer ici-bas leur retour vers le ciel, de quitter cette terre de passage et d'exil, si elle était un lieu de délices et de volupté. On ne gravit pas au sommet d'une haute montagne sans effort ni fatigue : c'est par le supplice continuel et par la mort du corps, que l'âme arrive à la vie véritable. La douleur est une chaîne de fer, qui pèse trop lourdement sur nous pour ne pas nous faire désirer notre affranchissement, tandis que le plaisir est une chaîne d'or, dont l'éclat nous empêche de sentir tout le poids. » Celui qui fait trop souvent usage de ses sens, même sans apparence de plaisir et d'attachement, se distrait pourtant de sa véritable fin en se livrant au monde par la sensibilité. « Il fuit loin de Dieu, s'écrie Plotin, il fuit loin de lui-même. Et comment celui qui s'est perdu soi-même, serait-il capable d'en trouver un autre? Donc le fils, qui par une sorte de funeste délire s'est jeté tout entier hors de soi, ne saurait trouver et reconnaître son père. » Ce sont là certes de nobles erreurs, et quoique le plaisir ne soit pas ce monstre dont nous parlent les Néo-platoniciens, on voit tant d'hommes lui sacrifier les fonctions auxquelles il est lié et dont il ne devrait qu'aider l'accomplissement, qu'on aime toujours à trouver dans un philosophe un ennemi de la volupté, un contempteur de la souffrance.

Mais une chose me gâte toute cette hauteur de spiritualité

impassible : je vois toujours au bout le quiétisme et l'indifférence pour l'humanité. Porphyre, je le sais, paraît se souvenir de la force et de l'énergie stoïques, et rien ne revient plus souvent dans sa lettre à Marcella que des maximes telles que celles-ci : « La peine et le travail sont des nécessités pour qui veut atteindre à la vertu. Ce n'est point dans le repos et l'oisiveté que s'acquiert le souverain bien, et l'on doit accepter les accidents de la vie, comme des exercices et des préparations à la vie future..... Agissez non par le ministère de vos serviteurs, mais par vous-même; ce qu'on fait ainsi se fait vite et bien, et l'on doit employer les membres à l'usage pour lequel ils ont été faits..... Le repos et la quiétude sont le partage des dieux et non des hommes. » Mais lorsqu'on regarde les occupations terrestres, comme autant de tentations, n'est-il pas plus sûr de les éviter que de s'y engager intrépidement à ses risques et périls? « Éloignons-nous donc, dit Porphyre, des lieux où nous pourrions tomber au milieu des ennemis, et craignons de tenter le combat, de peur que par trop de confiance dans la victoire nous ne trahissions seulement notre impéritie et notre présomptueuse faiblesse. » Tout contact avec la matière est pour l'âme une souillure; tout commerce avec la vie nous attache davantage à notre enveloppe corporelle et périssable. Mais celui qui veut combattre pour le prix olympique de la vertu doit entrer nu et pur dans la carrière. Le travail, dont nous parle Porphyre, est un travail tout intérieur et une activité qui se consume en elle-même; car la fin d'une action libre, dit Proclus, est la liberté même de cette action. Or, ces peines, auxquelles l'homme doit se soumettre, ne sont que des peines factices et de fantaisie, qu'on s'impose à soi-même et qu'on choisit à son gré, qui flattent l'imagination et qui nous plaisent, parce qu'elles sont notre ouvrage, mais qui bien souvent, loin de nous apprendre

la vie et ses devoirs ternes et monotones, parce qu'ils sont continus, nous laissent d'autant plus délicats et plus mous pour les peines réelles, qui dépendent des choses, et non de notre choix. Tel qui prend plaisir à s'ensanglanter à coups de discipline ne voudrait pas supporter la piqûre d'une mouche; tel qui s'inflige les plus rudes jeûnes craindrait de se déranger et de se fatiguer pour rendre un service obscur et vulgaire à un ami; tel qui brave les affronts et le mépris du monde entier s'impatienterait jusqu'à la colère à l'impertinente réponse d'une servante. Ne mettez pas trop à l'épreuve toute cette patience d'imagination et de luxe: elle pourrait n'être qu'une brillante armure, inutile pour le combat. Porphyre, avec tout ce stoïcisme qu'on lui reprochait dans l'école, n'en admet pas moins la maxime favorite du quiétisme. « Il faut nous tenir éloignés et des œuvres qui dissipent inutilement notre activité, et des penchants naturels qui nous y portent, et des passions qui nous y attachent. » Or, à force de ne s'intéresser ni à son corps ni au monde, il est à craindre qu'on ne finisse par ne plus s'intéresser au bien ni au mal d'autrui, et qu'en s'élevant au-dessus de la terre, on ne devienne étranger à l'humanité.

Dans le Stoïcisme, il y avait une tendance pratique et sociale, qui faisait contre-poids à l'impassibilité; mais ce contre-poids n'existe ni pour Plotin, ni pour Porphyre, ni en général pour les mystiques. Que Plotin se dise à lui-même : « De quoi gémis-tu? De la souffrance? c'est la condition de la victoire. De l'injustice? qu'est cela pour un immortel? De la mort? c'est la délivrance, et si une bonne vie est un bien, une bonne mort est encore préférable; » il pourrait n'y avoir là que la vigueur et la confiance d'une âme qui se sent supérieure à la matière et aux accidents de la nature. Mais l'indifférence du philosophe allait plus loin. Nous voyons dans sa vie écrite par Porphyre, qu'il n'aimait pas à dire

de quels parents il était né, dans quelle patrie, en quel temps, comme s'il eût rougi et se fût indigné de se voir jeté dans un corps, lui, âme céleste et pur esprit. Le sage a-t-il une patrie? des parents? des enfants? Sa patrie est au ciel; son père, c'est Dieu; et sa famille, les âmes pures qui contemplent sans fin l'essence première et ineffable. S'inquiétera-t-il en laissant sa dépouille mortelle à la terre de la conduite future de ses enfants? S'ils sont raisonnables et dignes de lui, ils agiront bien; sinon, en quoi méritent-ils l'attention du sage? Il ne gémira ni sur la perte de ses amis les plus chers, ni sur la mort même d'un fils. Que lui font les misères des hommes? Les épidémies et les guerres ne sont ni des fléaux pour l'espèce, puisqu'en poussant des milliers d'êtres hors du monde, elles y font place pour d'autres acteurs, ni des maux pour celui qu'elles enlèvent, parce qu'il échappe par une prompte mort à la vieillesse et aux infirmités. La mort est si peu de chose que la guerre même se fait avec pompe et comme en cérémonie. Ce ne sont que jeux de théâtre. Il faut assister comme à un spectacle aux meurtres, aux carnages, aux prises et aux pillages des villes : changements de personnages et de scènes, comédies de pleurs et de gémissements. Dans tous les actes de la vie, ce n'est point l'homme véritable qui pleure et qui gémit; c'est l'ombre extérieure de l'homme, c'en est le personnage et le masque. Les enfants ne se lamentent-ils pas pour des maux ridicules et sans réalité?*

On chercherait vainement un tel mépris de la vie et de l'humanité dans tous les philosophes grecs qui ont précédé Plotin : pour le trouver, il faudrait aller jusqu'à l'Inde et à ses grands poëmes panthéistiques. Aussi tandis que tous les

* Plot., Enn. I, liv. II, chap. 1, 3, 4, 6, 7; liv. IV, 14; II, liv. IX, 9; - III, liv. II, 15; - VI, liv. IX, 7. — Porph., Sent., art. VIII, IX, XLIX-LV. - Abst., I, chap. 1, 2, 3, 30, 31, 32, 33. - Lett. à Marcella, chap. 5, 6, 7, 9, 26, 35.

autres moralistes de la Grèce sont pleins d'enseignements sur la société antique, les Néo-platoniciens, à l'exception de leur lutte contre le Christianisme, ne présentent rien qui rappelle qu'ils ont vécu à une époque plutôt qu'à une autre. Socrate, Platon, Aristote sont des citoyens: nous retrouvons en eux toutes les grandeurs et toutes les misères de la société grecque. Nous voyons se dresser à côté de Sénèque et d'Épictète les Néron et les Domitien, les Pallas, les Tigellin et les Narcisse; nous entendons l'humanité réclamer en faveur des gladiateurs et des esclaves; et nous sentons, jusque dans la fière impassibilité du sage, les indignations et les cris étouffés de la liberté qui expire. L'homme a presque disparu de la philosophie des Alexandrins. L'administration, le palais impérial et la fiscalité dévoraient la substance des peuples; des provinces se dépeuplaient et faute de culture n'étaient plus habitées que par les bêtes fauves; les curiales étaient attachés par les lois à leur propriété, comme à un instrument de supplice; des bandes de colons, d'esclaves fugitifs et de propriétaires désespérés se formaient en Gaule et en Espagne, toutes prêtes à se joindre aux barbares, qui avaient commencé leurs incursions sur les terres de l'Empire : jeux d'enfants! changements de scènes et de décorations! Tout cela valait-il la peine qu'on détournât son cœur et sa pensée du ciel qui nous attire? Le mysticisme est en apparence tout sentiment, tout amour : d'où viennent donc cette sécheresse de cœur et ce défaut d'entrailles qui nous rebutent dans toute philosophie mystique? N'est-ce point surtout de ce mépris ou de ce désintéressement indiscret de la vie, dont Plotin et ses disciples font tant de gloire? Porphyre avait raison : le fondement sur lequel s'élève la piété véritable est la philanthropie ou l'amour de l'humanité; mais où donc ce sentiment a-t-il sa place dans l'orgueilleux et oisif ascétisme des Alexandrins?

Cette négation de la vie et de tout ce qu'il y a d'humain dans l'homme est pour l'histoire morale la seule partie vraiment importante du Néo-platonisme. Nous ne sommes cependant qu'au second degré de l'échelle que l'âme doit monter pour arriver à la perfection. Au-dessus des vertus sociales et des vertus purificatives est la contemplation; au-dessus de la contemplation, l'extase. Nous avouons ici notre embarras : comment faire connaître deux états de l'âme que nous ne connaissons point? Rêves ou non, il faut pourtant que nous en disions quelque chose, ne serait-ce que pour faire voir dans quelles imaginations s'endormait ce qui restait de vie intellectuelle dans le monde antique. Que Plotin donc nous explique la contemplation et l'extase.

La vertu est la condition, mais non l'intermédiaire de la contemplation : ce qui conduit l'âme à l'intelligible ou à l'intelligence, c'est la beauté. Nous allons, comme le disait Platon, d'un beau corps à un beau corps, de la beauté physique à la beauté des mœurs, puis à celle des vertus et des sciences pour arriver à l'Intelligence. C'est donc par le spectacle du beau hors d'elle et en elle-même, dans la nature et dans la conscience que l'âme parvient à la contemplation du monde intelligible ou de la beauté véritable. De la beauté corporelle qui l'inquiète et qui l'agite, elle va à la beauté des vertus et des sciences, qui la remplit d'une douce ivresse, sans toutefois la satisfaire entièrement; car elle sent que cette beauté supérieure n'est encore qu'une beauté empruntée. Ne pouvant s'arrêter là, l'âme est plutôt enlevée qu'elle ne s'élève à l'Intelligence, principe de toute beauté. Alors non-seulement elle est transportée, ravie par ce magnifique spectacle; mais elle est comme transfigurée par la lumière divine qui l'enveloppe et la revêt tout entière. De belle qu'elle était, elle devient la beauté même; de puissance contemplative,

elle devient objet de contemplation; elle se confond avec l'Intelligence ou le Verbe de Dieu. « C'est par cette vision bienheureuse, dit Plotin, qu'on atteint la béatitude : celui qui en est privé est malheureux. On n'est pas misérable pour ne pas voir de belles couleurs ou de belles formes, ni pour ne pas acquérir le pouvoir et la royauté ; on est misérable, lorsqu'on est privé de la possession du seul objet, auprès duquel les royaumes et l'empire de la terre, de la mer et du ciel ne méritent que nos dédains. » Cette félicité est un acte pur qui ne consiste point dans le mouvement, mais dans le repos ; elle n'a rien de commun avec les voluptés des sens, quoique la pauvreté du langage nous force de dire qu'elle est unie au plaisir, à peu près comme les poëtes parlent de l'ivresse du nectar, des festins de l'Olympe, et du rire des dieux et de Jupiter lui-même.

Mais là n'est pas encore le terme de la perfection et de la félicité absolue : il y a un degré plus sublime d'abstraction et de simplicité. La contemplation implique deux choses, ce qui contemple et ce qui est contemplé, la raison qui nous parle, et nous qui l'écoutons dans le ravissement. Il faut que cette dualité disparaisse pour que l'âme soit au bout de ses forces et pour qu'elle s'abîme dans le Bien. Mais comment se fait cette union complète et cet anéantissement bienheureux? C'est ce que Plotin ne daigne pas nous dire: c'est là le mystère que la parole ne saurait exprimer, et qui est aussi incompréhensible qu'ineffable, même aux initiés. Plotin affirme seulement que l'Un apparaît dans l'âme, qu'elle le contemple face à face, qu'elle le possède et qu'elle en est possédée, qu'elle s'identifie pleinement et absolument avec lui; et telle est l'intimité de cette union que l'âme ne se sent plus distincte de l'objet de sa contemplation et de son amour. Dépouillée de toutes ses facultés, des sens, de la passion, du mouvement, du désir, de la pensée, même de la conscience et de

la personnalité, elle se fond, elle se consomme en un avec Dieu : sa perfection et son bonheur sont accomplis, puisqu'elle est parfaite de l'absolue perfection du premier Être, heureuse de sa béatitude. « Ceux à qui cet état supérieur est inconnu, nous dit Plotin, peuvent s'en faire quelque idée par les amours d'ici-bas, lorsqu'on aime ardemment et que l'on obtient ce qu'on aime. Mais les amours de ce monde ne s'adressent qu'à des objets mortels et à des fantômes. Ils passent et changent, parce que nous n'aimions pas réellement et que nous nous étions attachés à ce qui n'est pas notre bien, le but de nos désirs. Là-haut seulement est le véritable objet de l'amour, avec lequel on peut s'unir, parce qu'il n'est pas recouvert d'une enveloppe extérieure de chair. Là il n'y a plus rien entre ce qui aime et ce qui est aimé ; ils ne sont plus deux; mais tous deux, ils ne sont qu'un. » L'union, oui, l'union complète, absolue, substantielle avec l'Un sans forme et sans essence, mais qui est supérieur à toute forme, à toute essence et, par conséquent, à l'Intelligence et à la Beauté : voilà le souverain bien et la fin suprême de l'âme. Ainsi la fin de notre activité est quelque chose d'indépendant de notre activité et qui dépasse infiniment sa portée et ses forces ; la perfection de la pensée et de la vie est l'anéantissement même de toute vie et de toute pensée. Il ne faut donc point se fatiguer à poursuivre l'objet infini qu'on ne peut atteindre, mais qui se donne lui-même. Il faut attendre en repos qu'il apparaisse, comme l'œil attend le lever du soleil qui, surgissant de l'Océan au haut de l'horizon, s'offre tout à coup et de lui-même aux regards éblouis. C'est ce que Plotin exprime encore par cette vive image. Lorsque l'âme est parvenue aux dernières limites de l'Intelligible, voilà que, soulevée par le flot de l'Intelligence qui s'enfle et comme portée sur la cime d'une vague, l'âme aperçoit soudain le Bien infini sans savoir comment : l'intuition remplit nos yeux

de lumière, et cette lumière ne nous fait pas voir un autre objet qu'elle-même; mais elle est elle-même et la vision et son objet. On ne peut en douter, c'est Dieu qui fait tout dans cet acte suprême. J'ajoute que Dieu est tout, et que l'âme a disparu pour se transformer en lui ou plutôt pour lui faire place. Seule à seule avec Dieu, ou plutôt tout entière à Dieu et en Dieu, elle ne se sent plus, et dans le silence extatique où elle s'abîme, elle n'affirme plus rien d'elle-même, ni qu'elle est homme, ni qu'elle est animée, ni qu'elle est être et pensée, ni quoi que ce soit au monde. Ce transport, ce ravissement, cette absence de tout mouvement, de tout désir et de toute pensée, cette absorption sans conscience dans l'unité, tel est le comble du bonheur, telle la fin divine à laquelle toute intelligence aspire. Ne dites pas à Plotin qu'on ne saurait comprendre un bonheur sans conscience. Pourquoi non? répondrait-il. L'homme de bien n'est-il pas heureux, même quand il dort? « La conscience paraît se produire, quand l'acte spirituel se réfléchit et se répercute, comme un objet sur une surface polie. L'image a lieu, lorsqu'un corps est devant un miroir; mais le corps n'existe pas moins, quand il n'y a pas de miroir qui le réfléchisse. De même, l'acte spirituel n'en existe pas moins, quand son image est absente. Il n'est pas nécessaire, lorsqu'on lit, de réfléchir qu'on lit, surtout si on lit avec la plus profonde attention; et celui qui fait une action énergique ne se dit pas nécessairement à lui-même qu'il fait une action énergique. Même ces réflexions, qui accompagnent quelquefois les actes, loin de les rendre plus parfaits, ne font que les affaiblir et que diminuer leur intensité. » La vie, comme le bonheur, est dans l'énergie pure et parfaite de l'essence, et cette énergie ne s'endort point dans le sommeil, ne se perd point dans l'absence de tout sentiment. Nous l'avouons toutefois, nous n'en comprenons pas mieux, malgré les

explications de Plotin, ce que peut être une félicité dénuée de conscience, et nous désespérons de faire entendre ce que nous n'entendons pas.*

A Dieu ne plaise que nous méprisions et que nous tournions en ridicule cet amour du divin, qui anime et tourmente les Néo-platoniciens d'Alexandrie, et après eux, ceux d'Athènes! Certes, aucun philosophe n'a plus vivement senti ces vagues et puissantes aspirations, qui emportent les âmes au-dessus des choses changeantes et périssables, et Platon, le divin Platon n'est point ravi d'un plus saint enthousiasme; aucun n'a écarté avec un soin plus religieux toutes ces imaginations et tous ces anthropomorphismes, qui dégradent la haute majesté de Dieu; aucun n'a mieux et plus fermement établi l'infinité incompréhensible et l'ineffable perfection du premier Être; aucun enfin n'a parlé plus fortement de la spiritualité de l'âme, de sa céleste origine et de ses immortelles espérances. Ce qui manque aux Alexandrins, ce n'est pas la grandeur, c'est la mesure; ils n'ont jamais su s'arrêter, ni connu la sobriété de la sagesse. Dieu, disaient-ils avec raison, est l'Incompréhensible; mais au lieu de conclure avec la sagesse, qu'il ne faut pas chercher à le comprendre en lui-même, mais qu'on doit se contenter de l'entrevoir et de l'aimer dans les œuvres de son Verbe éternel, ils allaient imaginer au-dessus de la raison je ne sais quelle puissance, par laquelle l'âme entre en commerce et en communion avec ce Dieu caché. L'adoration, ce sentiment qui abat et anéantit le cœur de l'homme devant la perfection infinie de l'Être suprême, en même temps qu'il l'élève et le vivifie par le désir de retracer quelque ombre de la sagesse et de la bonté de Celui qui est toute sagesse et tout bien, ne

* I, liv. VI, 1. 2, 4, 5, 7, 8, 9; - IV, liv. III, 24; IV, 3; VII, 11; - V, liv. V, 7, 12; VIII, 10; IX, 10, 12; - VI, liv. III, 11; VII, 11, 22, 30, 33, 34. 35; IX, 8, 9, 10, 11. — Porph., Sent., XXVII.

suffisait pas à leur enthousiasme : ce n'est plus en imitant Dieu dans nos actions, c'est en aspirant à nous abîmer en lui, que nous devons l'adorer. De là ce qu'il y a d'austérité excessive, d'ascétisme inhumain et d'oisiveté contemplative dans les nouveaux Platoniciens. Ils ont beau dire que la vertu est ce qu'il y a de plus grand après Dieu, et que devant son éclat pâlissent l'étoile du soir et l'étoile du matin : ils mettent cependant le délire et la quiétude de l'extase au-dessus de la sagesse et de la vertu. Ils répètent sans cesse que c'est la vertu qui nous mène à comprendre et à sentir Dieu, et que sans elle il n'est pour nous qu'un vain nom ; toute leur doctrine se réduit en fin de compte à cette maxime que Plotin relève si vivement dans les Gnostiques : Contemplez Dieu.

A force de penser à cette contemplation sublime, dont on s'enivre par avance, ne court-on pas risque d'oublier le moyen lent et pénible qui y conduit ? La vertu est agissante ; elle lutte contre les événements et les hommes ; elle s'efforce de servir le droit et la société. Mais ce monde vaut-il qu'on se dérange et qu'on se fatigue pour lui ? Ce vil troupeau des hommes, comme l'appelait Proclus, est-il digne qu'on expose la sérénité de son âme ? On s'est créé un monde imaginaire où l'on aime à se retirer et à tout oublier. Auprès de la vie parfaite et bienheureuse après laquelle on soupire, celle-ci est bien pâle et bien méprisable. Elle ne peut exciter que nos dégoûts et nos ennuis : la perfection idéale nous dégoûte de la vertu, comme la vie divine de la vie humaine. Porphyre se fût tué pour échapper à ce monde et pour revoir la patrie dont il gémissait d'être exilé, si Plotin ne lui eût fait honte de ce dessein pusillanime. Ainsi l'on s'endort en des rêves, inutile à sa famille, inutile à son pays, inutile à l'humanité, et pesant à soi-même. On n'a point le courage de dire avec cet empereur romain près de mourir : « J'ai été toutes choses, et rien ne vaut. Travaillons. » On préfère la molle quiétude du rêve à l'énergie de la lutte et de l'effort. Il se cache au fond de tout mysticisme un dégoût profond pour les œuvres, qui mène à l'indifférence pour la vertu. « L'homme n'est ni ange ni bête, a dit Pascal, mais le malheur est que qui veut faire l'ange fait la bête. » Les Néo-platoniciens n'ont pas échappé à cette fatale nécessité du mysticisme, et s'ils ne sont ni des bêtes ni des Dieux, il ne sont certes plus des hommes. Qu'on ne se méprenne point sur ma pensée. Je ne suis pas de ceux qui ont peur des esprits et qui proscrivent toutes les hautes pensées et tous les instincts supérieurs comme des hallucinations. C'est encore le sentiment du divin qui est la meilleure partie et la grandeur de l'âme humaine, et j'ai peine à reconnaître la philosophie là où je ne le trouve plus. Mais lorsqu'il règne seul, à l'exclusion et au préjudice de tout le reste ; lorsque l'homme, impatient de sa condition, ne sait plus se tenir dans la région moyenne, où réside sa perfection ici bas ; lorsqu'il s'enfonce sans cesse dans des pensées sans bornes et des aspirations infinies : il est saisi de vertige, la raison et la vertu lui échappent, et le feu sacré que Dieu a déposé dans son âme, au lieu de l'échauffer et de le fortifier en l'éclairant, l'énerve et le consume.

Mais d'où venait chez les Grecs si amis du mouvement et de l'action ce triste détachement de la vie ? La contagion de l'indolence contemplative des Orientaux suffit-elle pour expliquer une telle altération du génie grec et de la philosophie de l'Occident[1]. Il n'est pas douteux que le mysticisme des Néo-platoniciens n'ait beaucoup emprunté au mysticisme purement oriental, et que Plotin et ses disciples n'aient subi

1. Sans doute, Plotin, Porphyre, Jamblique sont des orientaux ; le Néo-platonisme est né dans la ville demi-grecque et demi-orientale d'Alexandrie ; mais Plotin prêcha longtemps à Rome, où il avait de nombreux auditeurs ; et lui et ses disciples, ils ont contribué plus que personne à importer dans l'Occident cette maladie du mysticisme.

la secrète influence des idées qu'ils voulaient combattre. Mais telle est la tendance active et morale de l'Occident, qu'il eût victorieusement repoussé un quiétisme antipathique à sa nature et à ses habitudes, si les circonstances n'avaient puissamment aidé à sa défaite. On peut établir comme un fait général de l'esprit humain, que les mystiques ont surtout abondé dans les pays et dans les temps, où les âmes, refoulées sur elles-mêmes soit par les calamités publiques, soit par le triste spectacle de la décadence des civilisations vieillies, ne savent plus où se prendre et se jettent de désespoir dans l'abîme de l'infini. Or, quelle époque fut jamais plus désastreuse que celle où s'éleva l'école d'Alexandrie? Un moment l'empire avait respiré des extravagances et des fureurs du pouvoir impérial, et les contemporains des Antonins avaient célébré à l'envi la paix romaine et la civilisation universelle qui l'accompagnait. Des espérances et des sentiments jusqu'alors inconnus avaient fait battre les cœurs et frappé les imaginations : l'Empire devait être éternel pour la paix et pour le bonheur toujours croissant du genre humain. Mais à Marc-Aurèle avait succédé Commode ; les guerres civiles avaient suivi la mort de ce monstre, et le monde avait eu à subir un Caracalla et un Héliogabale, moins funestes encore que l'anarchie qui bouleversa tout par l'usurpation et la lutte des trente tyrans. Il se produisit au milieu de cette effroyable convulsion un mépris de la vie et du monde, qu'on avait ignoré jusqu'alors dans l'Occident. Depuis longtemps le patriotisme et ses fortes passions n'existaient plus ; le spectacle de la servitude universelle avait éteint tout sentiment de dignité politique ; les désastres et les guerres civiles sans objet, qui remplirent la première partie du IIIe siècle, détruisirent la sécurité, qui pouvait seule donner quelque prix à une vie égoïste et mesquine. Si l'on sentait toute la vérité de la grande maxime d'Épicure, on ne pouvait plus la pratiquer comme autrefois en se cachant dans un bonheur obscur et tranquille : tout vous échappait, la volupté et l'insouciance, comme le reste. Le détachement d'un Épicurien consistait à ne vivre que pour soi ; mais qui donc eût conservé ce dernier attachement dans le trouble et l'ébranlement d'une société qui menaçait ruine jusque dans ses fondements? Il ne restait qu'un seul refuge, celui d'un monde meilleur. Aussi le sentiment qui faisait déjà désirer à Cicéron et à Sénèque l'immortalité de l'âme, tourna alors toutes les pensées de l'homme vers la félicité sereine et toujours sûre du monde invisible.

L'égoïsme désespéré désertait la terre pour le ciel. Oh! si délivrée de l'esclavage du corps « l'âme pouvait dès cette vie s'unir à l'assemblée des bienheureux, où règnent la concorde, les saints désirs, la joie et l'amour tout entier attaché à Dieu! Elle y trouverait les fils des dieux, Minos, Æaque et Rhadamanthe et tous ceux avec qui la divinité aime à converser. Elle y jouirait de la société de Pythagore, de Platon et de tous ceux qui ont formé, pour ainsi dire, le chœur de l'amour immortel et divin. Elle s'y mêlerait à ces démons tout heureux qui tirent leur origine et leur vie du ciel et qui passent leur existence en des fêtes et des joies sans fin. Elle y glorifierait les dieux qui la glorifieraient eux-mêmes à leur tour. » Quel jour béni que celui de la mort! Le divin s'y dégage de la génération[1] et de la mortalité. Nous avons déjà rencontré cette passion pour la mort et pour un autre monde dans les Stoïciens de l'Empire. Mais ils y mêlaient autant d'indignation contre l'injustice et la tyrannie que de dégoût pour la vie et pour les choses d'ici-bas. C'était pour apprendre à vivre libres et avec dignité, qu'ils embrassaient avec amour la pensée de la mort et d'une autre vie. « Selon

1. Le terme de *génération*, emprunté au langage de Platon, signifie *choses qui naissent et qui passent*.

l'autorité des druides, dit Lucain, les ombres ne vont pas dans les demeures silencieuses de la nuit, et dans les pâles royaumes du dieu infernal. Le même esprit anime nos corps dans un autre monde, et la mort n'est que le passage à une vie éternelle..... Peuples heureux par cette erreur même, si toutefois c'est une erreur! Vous n'êtes pas obsédés de la plus grande des craintes, de celle de la mort!» C'était donc pour ne point perdre le droit moral et les vraies raisons de vivre, que les derniers Stoïciens dédaignaient la vie. Il n'y a plus rien de cette énergie dans les Néo-Platoniciens. Ils veulent une autre vie, parce que celle-ci les dégoûte et les ennuie, et leur mépris, quoi que dise Plotin[1], s'étend à la création entière. La nature n'est véritablement que l'effet d'une chute; l'Un déchoit en passant à l'Intelligence, l'Intelligence à l'Âme, l'Âme au Monde. Chute nécessaire si l'on veut, mais dont se contriste et s'indigne ce qu'il y a en nous de plus divin. La vie n'est pour ces âmes lasses et ennuyées qu'un long et fastidieux supplice[2], comme le monde n'est pour l'infinité de leurs désirs indiscrets qu'une œuvre de folie et de malheur. *

On ne riait plus des idées religieuses et le vent était plus à la superstition qu'à l'incrédulité. Le frivole scepticisme d'un Lucien avait pu faire fortune à une autre époque, mais au temps de Plotin, la misère avait chassé la raillerie et le doute. Chrétiens et païens, tous séparés qu'ils étaient par leurs croyances, se rencontraient dans le même dégoût de

1. On peut voir dans les Ennéades (III, liv. II, chap. 2 et 3) ou dans l'histoire de l'école d'Alexandrie par M. Vacherot (Vol. I, p. 470 et 498) les magnifiques idées de Plotin sur le monde, lorsque, révolté des extravagances des Gnostiques, il abandonne son superbe mépris pour tout ce qui n'est pas l'Un.

2. Sénèque dit dans la Consolation à Marcia : *Omnis vita supplicium est.* Ce n'est point là un sentiment stoïcien, mais une de ces aberrations orientales, qui avaient filtré, on ne sait comment, dans les livres des Grecs et des Romains, et dont on peut voir déjà des traces dans les fragments d'Empédocle.

* Porph., Vie de Plotin, §§. 2, 23.

la réalité, dans le même penchant au surnaturel, dans le même ennui plein de vagues inquiétudes, qui emportaient les âmes bien loin de ce monde de misères. On eut voulu voir, comme dit Porphyre, une apparition des dieux pour obtenir le repos contre les doutes. Nulle part cette mystérieuse inquiétude n'a été plus fortement peinte que par l'auteur chrétien des Clémentines[1]. «Dès ma plus tendre jeunesse, fait-il dire à un nommé Clément, j'étais travaillé de doutes qui étaient entrés, je ne sais comment, dans mon âme. Ne serai-je plus rien après ma mort, et nul ne se souviendra-t-il plus de moi, puisque le temps engloutit dans l'oubli toutes les choses humaines? Ce sera donc comme si je n'étais jamais né! Quand le monde a-t-il été crée, et qu'y avait-il auparavant? S'il a eu un commencement, aura-t-il une fin? Et qu'y aura-t-il après la fin du monde, si ce n'est le silence de la mort? Tandis que je portais en moi ces idées, j'étais si fort tourmenté, que je pâlissais et que je me consumais Et ce qu'il y a de plus effrayant, c'est que si je voulais me défaire un moment de mes doutes inutiles, cette souffrance se ranimait en moi plus violente et plus vive..... Je visitai donc les écoles des philosophes pour connaître quelque chose de certain, et je ne vis là que construction et destruction de thèses, que contradiction et combat.» Ne pouvant arriver par la raison à une conviction ferme et assurée, Clément partit pour l'Égypte, cette terre des mystères et des visions, et chercha un magicien qui pût lui faire apparaître un esprit. Voilà de quel désir étrange il fut tourmenté jusqu'à ce qu'il se reposât dans la foi du Christ. Je le sais, ce n'est là qu'un roman, mais de combien d'âmes n'était-il

1. Ouvrage faussement attribué à Clément, auditeur de St-Pierre. Il appartient probablement à la fin du second siècle. Le morceau que nous citons est à peu près le seul qui ait quelque intérêt. Le reste n'est qu'une série de récits plus ou moins fabuleux, sans aucune lumière ni pour l'histoire des faits, ni pour l'histoire morale.

pas l'histoire ? Les Alexandrins, avec toute leur subtile dialectique, ressentaient les mêmes inquiétudes et les mêmes désirs que Clément. Eux aussi, ils étaient possédés de la manie de voir des esprits, et ils en virent[1]. Eux aussi, ils étaient plus occupés de ce qui devait arriver après la mort que des devoirs et des intérêts de cette vie. Eux aussi, ils n'aspiraient qu'à fuir les impuissances et les agitations de leur âme au sein de Dieu.

Quoique l'ascétisme mystique me paraisse une grave erreur morale et la négation même de la vertu, j'y trouve pourtant quelque chose de respectable à certaines époques, parce qu'il témoigne de la noblesse impérissable de notre être. Dans les temps de corruption et de décadence, lorsqu'aucun grand intérêt n'anime plus les esprits, lorsque de toutes parts éclatent des symptômes de mort sociale et de la fragilité des choses humaines, qu'est-ce qui prouve mieux la divine puissance de l'âme que le dédain de tous les biens périssables et la constante pensée de l'Éternel ? Si l'action nous pèse et que nous nous laissions aller à l'oisiveté séduisante de la contemplation ; si la vie ne nous paraît plus qu'une vanité fatigante ; si les âmes aspirent à la mort et s'arrangent pour vivre comme si elles étaient déjà mortes ; si, trouvant ce monde trop étroit dans son immensité, elles courent s'abîmer dans l'infini de Dieu : c'est qu'il n'y a plus rien qui mérite de tenter l'active ambition des cœurs élevés. C'est une maladie sans doute ; mais il y a dans cette maladie autant de force que de faiblesse : la vie répugne à la mort, l'être au néant, et c'est pourquoi l'âme fait effort pour s'élancer hors

1. Un prêtre égyptien, nous dit Porphyre, étant venu à Rome et voulant montrer sa sagesse à Plotin, qu'un ami lui avait fait connaître, lui demanda s'il ne voulait pas voir son démon familier. Plotin, consentant à la chose, l'invocation fut faite dans le temple d'Isis. Mais au lieu d'un démon, ce fut un Dieu qui parut devant Plotin. «Tu es heureux, lui dit l'Égyptien, d'avoir un Dieu pour génie, et ton démon familier n'est pas d'une basse espèce.» Vie de Plotin, §. 10.

des objets mortels et ruineux qui l'entourent et qui la contristent. « Fuyons, s'écrie-t-elle avec Plotin, fuyons dans notre chère et véritable patrie.... Notre patrie, notre père sont aux lieux bienheureux et immortels que nous avons quittés. Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire ; ils ne sauraient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Ce ne sont pas non plus des navires qu'il nous faut, ni des chars emportés par des chevaux rapides : laissons de côté ces inutiles secours. Pour revoir notre chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'esprit en fermant ceux du corps. » *

Mais si je reconnais volontiers ce qu'il y avait de grandeur dans le spiritualisme des nouveaux Platoniciens, je n'en dois point dissimuler les petitesses et les misères. Oui, pour vouloir s'élever au-dessus de la raison, on tombe au-dessous, avait dit Plotin, et les folies théurgiques de Jamblique et de ses pareils en sont un triste et mémorable exemple. Le but de la vie est pour les philosophes Alexandrins d'aspirer à se fondre en Dieu et à ne faire qu'un avec lui. On comprendra à combien d'imaginations étranges une pareille théorie ouvrait la porte, quand on saura ce qu'est le Dieu premier. C'est l'ineffable, c'est l'incompréhensible : voilà ce que les Alexandrins répétaient à satiété. Selon leur doctrine, il faut, pour concevoir Dieu, écarter de sa nature tous les attributs qu'une fausse analogie y transporte, l'intelligence, la vie, la volonté, la liberté, la providence. Que peut-on affirmer de lui ? On ne doit pas même dire qu'il est ; car toute essence a une forme, soit sensible, soit intelligible, de manière à pouvoir être définie. Mais toute forme étant engendrée, l'Être premier ne peut avoir de forme ni d'essence. Le seul nom qui lui convienne, l'Un, n'est que la négation en lui de tout nombre et de toute détermination. L'Un des Alexandrins,

* Enn. I, liv. VI, chap. 8.

comme l'avouait un des derniers philosophes de l'école, Damascius, n'est sous une autre forme que le Dieu Abyme et Silence des Gnostiques. Aspirer à se perdre dans son immensité, n'est-ce pas aspirer à s'enfoncer dans le gouffre muet et ténébreux du néant? Comment Plotin a-t-il vu face à face cet incompréhensible? Ne comblait-on point par de vaines imaginations cet intervalle infini qu'on avait mis entre le Premier et les autres êtres, et qu'on prétendait pourtant franchir dès cette vie? Il est impossible qu'il en soit autrement : l'esprit humain ne saurait demeurer dans le vide, et quand la raison lui manque, il y supplée par l'imagination. Aussi qu'est-ce que l'extase? « L'âme, dit Porphyre, connaît l'intelligence par la concentration de ses forces intellectuelles; mais comment atteindre au principe supérieur à l'intelligence? Par la suspension de toutes nos puissances intellectuelles, par le repos et le néant de l'intelligence. C'est en sommeillant que l'âme connaît le sommeil; c'est dans l'extase ou l'annihilation de toutes les facultés de son être, qu'elle connaît ce qui est au-dessus de l'être et de la vérité. » Porphyre l'a dit : l'extase, cette suprême perfection après laquelle soupirent les Alexandrins, n'est qu'un sommeil intellectuel, traversé par des rêves plus ou moins beaux, plus ou moins sensés.*

D'ailleurs on n'est pas ravi en Dieu comme on le veut et quand on le veut; l'Esprit souffle où il lui plaît, et les âmes ne sont pas toujours prêtes à fuir ce monde à leur gré pour s'envoler dans un autre. Quoi qu'elles fassent, elles sont enchaînées ici-bas par le corps et par la nécessité : il faut qu'elles y demeurent. Les Alexandrins, dans cette impatience et cette impétuosité qui emportent toujours leur pensée au delà du réel, ne pouvaient manquer d'arriver à la théurgie, qui fournit les moyens d'entrer en communication avec Dieu. Pour Plotin et pour Porphyre, la vertu et la science sont les seuls degrés qui nous élèvent près de Dieu, sinon jusqu'à lui : ensuite Dieu descend dans l'âme assez pure pour le recevoir. Mais quel long détour pour arriver au but de tous nos vœux! N'y aurait-il pas une voie abrégée qui y menât les plus faibles esprits comme les plus puissants? Quoi! la science avec sa laborieuse dialectique n'est encore qu'un acheminement et qu'une introduction? Quoi! même pour nous préparer à cette science qui ne nous promet pas de nous donner enfin le bien que nous cherchons, il faut faire comme l'artiste, qui retranche, enlève, polit, épure sans relâche jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les dons de la beauté? Et encore ni la vertu ni la science ne nous sont de sûrs garants, que Dieu voudra bien se laisser voir à nos regards avides! Ç'a toujours été une erreur répandue parmi les hommes et surtout dans les populations de l'Orient, qu'on pouvait attirer Dieu jusqu'à soi par certaines paroles et par des pratiques mystérieuses. Les philosophes d'Alexandrie finirent par tomber dans cette grossière illusion par la nécessité même de leur mysticisme. Car la théurgie est la morale pratique des mystiques, comme le quiétisme en est la morale spéculative. Ils se mirent donc à invoquer l'Esprit, et au besoin à l'évoquer. Dès lors la philosophie grecque n'exista plus que de nom : la morale fit place à la superstition, et la science aux pratiques théurgiques et à l'interprétation des symboles.

* Ennéades V, liv. V, chap. 4, 6; - VI, liv. VII, ch. 18, 32. — Porph., Sent., art. XXVI.

Les circonstances, non moins que la logique, poussèrent le Néo-platonisme à cette dégradation. Dans la lutte du paganisme et du christianisme, il était difficile de ne point prendre parti pour l'un ou pour l'autre, et les Alexandrins, au lieu d'avoir la sagesse et la force de rester neutres, se jetèrent du côté de l'erreur et de la mort. Etait-ce parce que la vieille

religion, qui n'avait point de dogme précis et qui d'ailleurs n'existait déjà plus que dans le passé, gênait moins leur pensée et leur indépendance ? Mais quel rapport nécessaire y a-t-il donc entre le mensonge et la liberté? Pouvaient-ils en toute sincérité de conscience accepter les puérilités, les turpitudes, les extravagances et le grossier matérialisme de la mythologie et du culte, parce que leur métaphysique était comme un vaste pandémonium, où toutes les traditions et tous les Dieux entraient à l'aise et sans trop de contradiction? Je n'en crois rien, et je ne veux pour preuve de mon doute, que la nécessité où furent les Alexandrins d'interpréter de la façon la plus arbitraire cette tradition sacrée, qu'ils prétendaient respecter et défendre. Si Jupiter, Bachus, Saturne, Vénus, Junon, les dieux et les déesses peuvent entrer dans le ciel intelligible des Alexandrins, ce n'est qu'à la condition d'être défigurés, mutilés, ou pour mieux dire anéantis jusqu'à n'être plus que de simples noms. Si étendue que fût la métaphysique des nouveaux Platoniciens, elle était trop raffinée et trop spiritualiste pour se concilier facilement avec les grossièretés de la fable. Ne cherchons pas à donner de belles couleurs et de grandes apparences à ce qui fut l'œuvre de l'impuissance et de la passion. Plotin n'aurait pas reconnu un de ses disciples dans Jamblique, et Porphyre rompit ouvertement avec le parti de la crédulité et de la thaumaturgie, parce que son esprit sincère et généreux ne supportait point de voir traîner la philosophie dans les bas fonds de la superstition et de l'imposture. Il combattait le christianisme, il aimait à revêtir sa pensée des allégories ingénieuses et des belles images que la fable lui fournissait, il citait trop volontiers les oracles et parlait beaucoup trop des dieux et des démons, sur lesquels la raison ne lui donnait certes aucune lumière; mais il aurait cru mentir à sa conscience de mettre la vérité au service et dans la dépendance

d'une religion, qu'il n'acceptait que sous les plus grandes réserves. Si la victoire du christianisme l'affligea, le chagrin passionné qu'il put en ressentir ne changea rien à son libre et sévère rationalisme. Jamblique, Edésius, Maxime, Chrysanthe et tant d'autres n'eurent point de ces scrupules philosophiques. Soit emportement de passion, soit médiocrité de cœur et de génie, ou plutôt pour l'une et l'autre de ces causes, ils préférèrent le rôle d'hiérophantes ridicules à celui de penseurs; ils dévorèrent toutes les absurdités d'une religion de poëtes et d'enfants; au lieu des armes de la raison, ils n'employèrent que celles de l'exorcisme et de la magie contre l'Évangile victorieux, et toute leur opposition à ce qu'ils appelaient une superstition barbare se réduisit à une crédulité incomparablement moins sincère et plus puérile que celle de leurs ennemis. Quant à cette liberté de penser, qu'ils voulaient défendre et sauver, à ce qu'on assure, par une savante manœuvre, je défie qu'on en trouve l'ombre[1] dans ces opérateurs de prophéties et de miracles. C'est Jamblique avec ses pareils, qui entraîna la philosophie dans la voie ténébreuse, d'où Proclus et l'école d'Athènes ne surent point la tirer.

Il faut distinger pourtant dans l'œuvre des derniers Alexandrins ce qui regarde le culte et ce qui se rapporte aux croyances ou au dogme. Pour le culte, il n'y a pas de pratique superstitieuse qu'ils ne justifient et qu'ils ne cultivent avec une respectueuse ferveur. Mais on pourrait croire qu'ils conservent encore quelque philosophie dans les explications qu'ils donnent des fables traditionnelles. Ce n'est qu'une apparence. Car les principes de cette interprétation peuvent

1. Je reconnais volontiers une certaine subtilité de dialectique et une logique apparente dans les successeurs de Plotin et de Porphyre. Mais ces habitudes raisonneuses peuvent très-bien s'accorder avec la servilité dogmatique et le manque de toute raison et de toute liberté.

être ingénieux, et même raisonnables et profonds, sans qu'on se propose pour cela une fin vraiment philosophique. Les Alexandrins voulaient-ils simplement se rendre compte de l'ancienne religion et d'un fait général de l'esprit humain? Quoique ce soit là une science bien aventureuse, ils mériteraient encore le nom de philosophes. Voulaient-ils expliquer l'absurde pour le pallier et pour le maintenir? Ils ne sont plus que des apologistes et des sectaires. Je ne nie donc point que Salluste, Proclus et Olympiodore, sans interpréter sérieusement et solidement la mythologie, n'aient cependant posé les principes généraux de la philosophie du mythe. C'est là une partie originale de leur doctrine, je l'avoue; mais je ne puis que l'indiquer en passant. Ce que je veux faire remarquer, c'est qu'ils poursuivent moins les raisons scientifiques des phénomènes religieux, qu'ils ne cherchent des motifs de croire et de s'enfoncer davantage dans leur puérile adoration du passé. N'y avait-il pas assez longtemps que les philosophes ne respectaient que trop des traditions contraires à leurs idées et à la raison? Fallait-il qu'ils donnassent encore le scandale de s'en faire les soutiens et les esclaves? L'exégèse des Alexandrins, quoi qu'on puisse en dire et quelle que soit ou la solidité de ses principes ou l'exactitude de ses résultats, n'était point une œuvre sérieuse de la libre pensée, mais l'informe produit de la manie et de la servilité théologique. Elle avait pour principe l'amour secret de l'erreur et de l'imposture, pour procédé, les subtiles fantaisies de l'imagination, et pour terme, l'imbécile immoralité de la théurgie.

L'école se divisa : Porphyre, effrayé des absurdités introduites dans la philosophie par quelques-uns de ses disciples et de ses amis, se déclara hautement contre l'efficacité des pratiques théurgiques; Jamblique les défendit avec la plus grande vivacité. Ennemis tous les deux des chrétiens, l'un prêtait au polythéisme l'appui de la philosophie, l'autre ne faisait plus de la philosophie qu'un accessoire de la religion. Tout l'esprit du temps est dans leur querelle : d'un côté, la sagesse antique résistant de toutes ses forces aux ténèbres qui commençaient à obscurcir les intelligences; de l'autre, la crédulité et la superstition débordant de toutes parts; le bon sens vaincu par la folie, comme le *philosophe* Porphyre le fut et devait l'être par le *divin* Jamblique.

Plotin dédaignait le culte. Ce n'est pas à moi d'aller aux Dieux, dit-il un jour à son disciple Amélius, qui lui conseillait de fréquenter les temples ; c'est aux Dieux de venir à moi. Porphyre ne sait s'il doit approuver ou blâmer cette parole de son maître, mais au fond il pense comme lui. Hors de la vertu et de l'amour de Dieu, il n'y a, selon Porphyre, que ténèbres, impiété et néant. Dieu n'a besoin de rien, et le vrai culte est de s'unir à lui par la pureté du cœur et par la pensée. «Cependant, dit Porphyre, nous aussi, nous aurons nos sacrifices, mais ils seront différents, comme cela convient, selon les différentes puissances auxquelles ils s'adresseront. Au Dieu suprême, nous n'offrirons rien, nous ne consacrerons rien de sensible. Car il n'y a point de chose matérielle qui ne soit impure pour l'être dégagé de tout contact avec la matière. Aussi, ni le discours qui s'exprime par des paroles ne lui convient, ni même le discours intérieur, s'il n'est exempt de la souillure des passions. C'est par un silence pur et par de chastes pensées qu'on l'honore. Il faut donc, nous attachant à lui et nous formant à sa ressemblance, lui offrir notre perfectionnement comme un saint sacrifice, qui le glorifie et qui nous sauve. De même il faut célébrer ses enfants, les dieux intelligibles, par des hymnes intellectuelles comme eux[1].» Les victimes que sacrifient les méchants

1. C'est-à-dire, par la sagesse ou par de bonnes pensées.

ne sont que des aliments pour les flammes, et les offrandes de l'impie qu'une proie pour les voleurs et les sacriléges. On doit faire de son cœur un temple de Dieu. Que si Dieu veut être honoré à la fois en esprit et par des sacrifices, il faut mesurer nos offrandes à nos moyens; mais quant au devoir de l'adoration en esprit, il faut l'accomplir même au-dessus de nos moyens et de nos forces. Et ce culte doit être constant et sans interruption. « Aussi, dit Porphyre à Marcella, quand ta bouche parle d'autre chose que de Dieu, ta pensée et ton âme se doivent encore tourner de son côté, et tes paroles seront alors éclatantes de vérité et pleines de Dieu. » Les bonnes œuvres, voilà la preuve certaine des croyances, et chacun doit vivre selon ce qu'il croit, pour être aux yeux de ceux qui l'écoutent le fidèle témoin de ses paroles. Ce n'est donc point la langue du sage, mais ses actions qui sont agréables à Dieu. Le sage honore Dieu même sans rien dire; l'insensé le souille par ses prières et par ses sacrifices. La prière avec de mauvaises œuvres est impure et horrible à Dieu. Car Dieu est plus grand que la vertu, mais elle est ce qu'il y a de plus grand après lui. Il ne faut demander à Dieu que des choses dignes de sa sainteté, et qui méritent qu'il nous les accorde. Demandons lui donc d'obtenir après le travail les biens que le travail précède avec la vertu. Ne lui demandons pas ceux que l'on peut perdre après les avoir obtenus; les véritables dons de Dieu ne sauraient jamais se perdre ni nous être ravis. Méprisons les biens dont nous n'aurons plus besoin quand nous serons libres du corps; mais ceux dont nous aurons encore besoin après l'accomplissement de la destinée, implorons Dieu pour qu'il nous aide à les acquérir. En un mot, on deviendra digne de Dieu, on l'honorera en lui ressemblant, si on ne fait, si on ne dit, si on ne désire, si on ne pense rien qui soit indigne de lui, et si on lui attribue tout ce qu'on fait de bien, tandis

qu'on ne s'en prend qu'à soi-même et à ses choix dépravés du mal qu'on peut commettre.*

Rien de plus pur que toute cette morale religieuse de Porphyre. Il ne veut même pas qu'on importune les dieux inférieurs, ni les démons, de ses sacrifices et de ses prières. « Car le sage, dit-il, ne cherche qu'à se détacher des faux biens qui font recourir aux devins. Ce qu'il souhaite de savoir, ni les devins, ni les entrailles des victimes ne pourraient le lui découvrir; il n'a besoin que de lui-même pour s'approcher du Dieu qui habite dans ses propres entrailles. » Dieu n'a besoin de personne; l'homme sage n'a besoin que de Dieu. Celui qui pratique la sagesse pratique la science de Dieu, et sans être toujours en prières et en sacrifices, il montre sa piété par ses œuvres et par la pureté de ses pensées. Il faut donc se persuader qu'on ne peut se faire une idée assez élevée de Dieu, de sa béatitude et de son incorruptibilité. Dieu est au-dessus des outrages, des flatteries et de la séduction. Il ne s'émeut point de nos lamentations et de nos larmes; la multitude des victimes ne lui est pas un honneur, ni la multitude des offrandes un ornement. Mais l'âme bien réglée et pleine de l'esprit divin entre en union avec lui, et c'est le seul honneur qui lui plaise. Aussi le sage est-il seul prêtre, seul pieux, seul capable de prier. Il est le prêtre de tous les dieux, mais surtout du Père. Le ministre d'un Dieu particulier sait comment il faut faire son image, par quels mystères, par quels rites, par quelles purifications on lui plait et on l'honore; le ministre du Père sait par quelles lustrations on se purifie pour l'approcher, et quelle image on lui doit consacrer. Or, la philosophie nous enseigne que Dieu est présent partout, et que l'âme du sage est le plus beau ou plutôt le seul temple, qui lui soit dédié parmi

* Porph., Vie de Plotin, §. 10. - De l'abst., liv. II, chap. 3, 4. - Lettr. à Marcella, ch. 9, 12, 13, 15, 16, 23.

les hommes. Car le sage bâtit un temple à Dieu dans son intelligence, et il le décore d'une statue animée où brille l'éclat de la vertu.*

Porphyre est-il donc l'adversaire de toute religion positive et de tout culte? Non, car il voulait sincèrement défendre le paganisme en le détruisant par le spiritualisme de ses sentiments religieux, et d'un autre côté, il trouva les plus vives paroles pour établir la nécessité d'un culte. « Nous devons un culte aux dieux et aux démons, écrit-il, pour les honorer, pour les prier, pour les remercier. » Il n'y a que des athées ou des contempteurs de la Providence, qui rejettent la prière: elle est sainte et raisonnable pour tous ceux qui admettent la providence des dieux. « Ils sont nos véritables pères, et nous devons leur demander instamment de nous aider à rentrer dans la maison paternelle, d'où nous sommes exilés. Ceux qui refusent de prier les dieux et de tourner leurs pensées vers ces modèles de toutes les vertus, ressemblent à des enfants sans père et sans mère. » On remercie les dieux, car ils sont bienfaisants, et c'est d'eux que nous vient tout ce qui nous arrive d'heureux. On les prie, parce qu'ils peuvent nous envoyer les biens dont nous avons besoin, ou nous délivrer des malheurs qui nous accablent ou nous menacent. On les honore enfin, à cause de l'excellence de leur nature. Or, comme le remarque Porphyre, le plus grand fruit de la piété, c'est d'honorer la divinité et notre patrie céleste; non que Dieu ait besoin de notre culte; mais sa sainte et bienheureuse majesté nous invite à lui offrir nos hommages, parce que c'est une chose belle et profitable pour l'âme que d'adorer ce qui est parfait. Celui donc qui honore Dieu dans la pensée qu'il a besoin de notre culte, se déclare, sans le savoir, supérieur à Dieu. Celui qui croit le séduire par ses dons et par ses offrandes, ne fait pas attention que toutes

* Lettr. à Marcella, ch. 11, 16, 17, 19. - De l'abst., liv. II, ch. 50, 54.

choses appartiennent à Dieu, et méconnaît par cela-même ses bienfaits. Ce qui nous fait tort, c'est d'ignorer les dieux et non d'irriter leur colère; car la colère est étrangère à leur nature. N'altérez point l'idée de la divinité par les vains préjugés de l'homme, et alors il ne peut être nuisible de sacrifier sur les autels, ni utile de s'en abstenir. Mais si Porphyre reconnaît la nécessité morale du culte, il est d'ailleurs indifférent sur les cérémonies: ce ne sont pas, dit-il, certains rites, certaines croyances qui donnent du mérite à nos hommages. Il veut de plus que le culte soit simple et pur, et non point souillé par l'idolâtrie, par le sang des victimes et par de somptueuses oblations. Pour lui, l'idolâtrie est le culte des démons malfaisants, et l'impie n'est pas tant celui qui n'honore point de vains simulacres, que celui qui mêle à l'idée de la divinité toutes les imaginations superstitieuses du vulgaire. Il faut bien se persuader qu'on n'enchaîne point les dieux par des présents. Tant de riches sacrifices, établis pour entretenir et accroître la piété, ne font que fomenter la superstition en répandant l'idée qu'on peut corrompre l'inflexible justice des Dieux. Les offrandes doivent être simples et peu coûteuses, pour que l'on puisse les renouveler souvent et que le culte soit accessible à tout le monde. Quant aux sacrifices sanglants, ce sont les prêtres qui ont inventé ces hommages qui profanent et déshonorent la divinité. Quoi! des hommes qui se croient pieux et sages s'empresser autour de grossières idoles, au milieu du sang et des membres palpitants des victimes, pour chercher dans ces hideux débris l'avenir et la volonté des dieux! Ces philosophes iraient donc se souiller de sacrifices humains, si l'horrible coutume en subsistait encore? Avant qu'il n'y eût des brigandages et des guerres, avant que les hommes n'eussent goûté le sang comme des bêtes féroces, et que la nature humaine n'eût perdu sa pureté et son innocence, on n'offrait sur les autels que des fleurs et

des fruits. Puis vinrent les aromates, les encens et les libations de vin, et à mesure que la corruption et la sensualité augmentèrent, on attribua aux dieux ses désirs et ses vices, et l'on crut qu'ils aimaient à savourer les vapeurs du sang et la graisse des victimes, comme on faisait soi-même ses délices de la chair des animaux. Il faut sacrifier à chaque Dieu les prémices des biens qu'il nous donne; et tandis que le laboureur apportera sur l'autel les premiers fruits de ses récoltes, le sage offrira de saintes pensées.*

Les sacrifices sanglants ne conviennent qu'aux démons malfaisants qui nous en ont inspiré l'idée. Violents et rusés, ces esprits de malice et de mensonge accablent de maux la vie humaine, et nous font croire que ces calamités nous viennent des dieux irrités, afin de pouvoir se repaître eux-mêmes des vapeurs des sacrifices. Ce sont eux qui causent les tempêtes, les sécheresses, les famines, les pestes, les tremblements de terre et tous ces fléaux qui nous jettent par la terreur dans la superstition. C'est à eux que nous sacrifions, quand nous croyons sacrifier aux Dieux. De là ces pratiques détestables, les immolations d'animaux, les enchantements, les invocations, les évocations et tous les prestiges de la magie. De là les philtres, les moyens mystérieux d'inspirer l'amour, toute espèce d'intempérance, l'espoir des richesses, l'ambition de la gloire et les plus funestes erreurs. L'homme sage et dont l'âme est bien réglée se gardera du culte de ces êtres malfaisants et ne fera pas aux dieux des sacrifices qu'ils réprouvent. Mais il travaillera à purifier son âme pour échapper aux piéges et aux fascinations des génies de l'erreur et du mal. Car ils n'attaquent point les âmes pures. Si les villes veulent leur rendre publiquement des hommages pour les flatter et les adoucir, cela ne nous regarde

* De l'abst., II, chap. 5, 6, 13, 24, 25, 27, 34; 35. - Lett. à Marc., 17, 18. — Proclus, Com, de Timée, p. 128.

pas, nous qui aspirons à la perfection et à la vérité. Les villes estiment les richesses et d'autres avantages extérieurs que la foule prend pour les plus grands des biens; mais elles ne se soucient guère des soins de l'âme. Nous au contraire, nous devons aspirer de toutes nos forces à n'avoir jamais besoin des faux biens que procurent les mauvais génies, et à ressembler à Dieu et à ses enfants, tant pour ce qui regarde l'âme, que pour les choses extérieures. Or, cette perfection pure et sainte est le fruit non de la magie, mais des saines opinions sur les êtres et de la mort des passions.

Porphyre, on le voit, ne prêtait son appui au polythéisme expirant, que parce qu'il ne voulait pas subir le joug de la foi nouvelle : par le fond tout spiritualiste de ses idées, il appartenait d'ailleurs plus au Christianisme qu'à la religion païenne. Mais tel était l'esprit du temps que ses alliés, en le voyant combattre la Bible et l'Évangile, supportèrent patiemment ses incursions sur leurs propres croyances, jusqu'au moment où il lança sa lettre à Anébon. Il n'y disait rien de plus que ce qu'il avait dit dans ses autres ouvrages. Mais il avait ramassé dans un court espace ce qui est ailleurs dispersé, et c'est à peine si l'on y trouvait un mot qui sentît encore l'adorateur des anciens dieux, tandis qu'il n'y en avait pas un qui ne fût un doute ou plutôt une décision accablante contre la théologie si chère à l'école et contre les superstitieuses pratiques de ses adeptes. Les dévots du paganisme y virent une défection, et c'en était une d'autant plus irritante, qu'au fond de leurs consciences ils sentaient bien qu'ils la partageaient malgré eux. Qu'était-ce que cette lettre à Anébon? Sous la forme modeste de questions et de doutes, c'était l'aveu catégorique et hardi du divorce qui existait depuis Socrate entre la pensée et la tradition, mais qu'on s'obstinait à ne point déclarer, autrefois par circonspection, aujourd'hui par haine du Christianisme triomphant. On se

forçait à croire ce qu'on ne croyait plus; on se livrait à des pratiques contraires aux idées qu'on professait; on cherchait à s'éblouir de grossiers sophismes et d'une érudition arbitraire et menteuse; comment ne se fût-on pas scandalisé contre l'importun qui venait vous demander si tout cela n'était pas illusion? On se perdait en d'incroyables subtilités d'imagination pour distinguer les dieux, les démons, les héros, les âmes et toutes les espèces et variétés inconnues des êtres surnaturels : il voulait savoir à quel signe certain vous distinguiez les dieux soit entre eux, soit des démons, et ceux-ci des âmes proprement dites. Il doutait de la vertu des images, que vous commenciez à vénérer avec autant de superstition que le vulgaire. Il osait parler des turpitudes des phallophories. Il opposait aux prières, dont on fatiguait les dieux, leur inflexible impassibilité. Il interrogeait ironiquement les nouveaux prophètes sur la faculté transcendante de la divination. Y a-t-il là présence réelle des dieux et inspiration véritable, ou simple exaltation de la faculté naturelle d'imaginer? N'est-ce qu'une passion surexcitée par les fumigations, par le bruit des cymbales et des tambours, par certaines mélodies, par la lumière, par les ténèbres, par des pratiques et des circonstances matérielles, qui diffèrent selon les devins? N'est-ce pas une folie et une aliénation causée par les maladies, par les veilles, par les abstinences, par toutes sortes de moyens physiques, qui affaiblissent le corps, qui hébètent les sens, et qui irritent l'imagination? Pourquoi les individus les plus simples et les plus jeunes sont-ils les plus propres à recevoir l'esprit prophétique? Pourquoi la divination se manifeste-t-elle dans le sommeil, quand l'intelligence a moins de lumières? Et lorsqu'elle se produit dans la veille, pourquoi n'opère-t-elle que lorsque les inspirés ne sont plus maîtres d'eux-mêmes, ou du moins que lorsqu'ils ne se possèdent plus aussi pleinement qu'auparavant?

A ces questions et à d'autres non moins sceptiques et embarrassantes, Porphyre ajoutait ces graves paroles : « Je suis profondément troublé, quand je me demande comment les dieux, ces êtres supérieurs, sont soumis et obéissent à des êtres inférieurs comme les hommes; comment ceux qui commandent à leurs adorateurs d'être justes se laissent forcer à faire des choses injustes. Ils n'écoutent pas l'homme qui les prie, s'il n'est pur de tout attouchement charnel, et ils n'hésitent point à pousser les premiers venus à des accouplements illégitimes. Ils défendent aux devins de s'abstenir de certains objets inanimés, dont les exhalaisons sont impures, et eux-mêmes, ils se laissent allécher par les vapeurs du sang et de la graisse des animaux immolés. L'initié ne doit point toucher un cadavre, et pourtant la plupart des évocations se font par des tueries d'êtres animés. Peut-on croire enfin que les prêtres menacent les dieux et aient des moyens efficaces de leur faire violence?.... Je doute qu'il faille regarder aux opinions des hommes en ce qui concerne l'art divinatoire et la théurgie : ce ne sont pas des sciences, mais des imaginations étranges à propos du moindre accident. En quoi la théurgie et tout son appareil de pratiques peuvent-ils servir à notre félicité? Si ceux qui se sont créé par des opérations théurgiques un commerce avec les dieux, négligent la question du souverain bien, c'est en vain que leur prétendue science s'exerce sur l'acquisition d'un terrain, sur un mariage ou sur un négoce, et qu'ils essaient de troubler de leurs prières l'intelligence divine. S'ils poursuivent au contraire le bonheur et qu'ils n'atteignent rien de sûr à cet égard, ils se seront vainement livrés à de laborieuses méditations inutiles à l'homme, et ils n'auront eu affaire ni à des dieux ni à des démons bienfaisants, mais seulement à ce qu'on appelle le démon du mensonge; et tout ce beau commerce avec les dieux se réduit à une

invention chimérique des hommes et à la fiction d'une nature mortelle. »

Les anciens amis de Porphyre trouvèrent qu'il devenait vieux, qu'il baissait, qu'il tombait dans des contradictions, parce qu'il ne les suivait point dans leurs extravagances. Porphyre restait fidèle à lui-même. Il avait déjà montré dans son livre sur l'abstinence que la divination et toutes les pratiques théurgiques n'ont d'autre fondement que les passions mauvaises, et non la piété. «Si les personnes qui se livrent à la magie et à toutes les pratiques analogues avaient la pureté de cœur des vrais théosophes, ils n'auraient jamais recours à ces arts sacriléges; ils n'y auraient même point pensé..... Le plus grand mal que nous fassent les démons, lorsqu'ils nous poussent à des pratiques impies par de vaines craintes et de fausses espérances, c'est d'obscurcir l'idée de Dieu dans nos esprits et de répandre la superstition..... Leur caractère propre est le mensonge et l'imposture. Ils désirent passer pour des dieux, et l'esprit malin qui leur commande voudrait être adoré comme le Dieu suprême. »*

Cette sage protestation en faveur de la morale et des vrais sentiments religieux ne fut point écoutée, et la théurgie l'emporta. Jamblique repousse, à l'instar de Porphyre, l'idolâtrie comme une superstition, et la magie comme une coupable pratique. Hors de là, il n'y a point d'extravagances dans lesquelles il ne donne. Je vais exposer d'étranges égarements, et quoique j'en aie suffisamment indiqué l'origine psychologique[1], je sens le besoin d'en donner une raison morale, qui les excuse sans les justifier. Quel est le principal défaut du mysticisme, comme règle et comme fin de la vie? C'est d'être une religion de privilége et de luxe. Porphyre ne le dissimule pas. « Je ne m'adresse

* Lettre à Anébon. - De l'abstinence, liv. II, chap. 40, 42, 43, 45.

1. Page 357, 358, 359.

point, dit-il, aux artisans, aux athlètes du corps, aux soldats, aux matelots, aux rhéteurs, aux gens d'affaires, mais à celui qui s'inquiète de la nature de l'homme, de son origine et de sa destinée. On ne tient pas le même langage à ceux qui dorment et qui ne s'occupent en quelque sorte qu'à leur sommeil, et à celui qui s'efforce de secouer la torpeur du corps et qui dispose tout autour de lui pour l'éternel réveil. A l'un, la vie austère, la solitude et les longues contemplations; aux autres, l'ivresse et ses pesanteurs, l'assouvissement des appétits, une chambre bien close, un lit mol et chaud, et toutes les autres délicatesses qui amènent la stupeur de l'âme et qui produisent la paresse et l'oubli.» Il a quelque chose de moins dédaigneux et de moins inhumain dans la folie de Jamblique. Si les subtiles jouissances de la contemplation sont réservées à quelques savants solitaires, fatigués de penser et de vivre, si les raffinements de l'amour pur et les délices de la mortification conviennent à quelques seigneurs et à quelques grandes dames, qui portent jusque dans la piété la satiété difficile de leurs désirs, ce luxe de pensées par de là les nues et de sentiments quintessenciés ne va pas à la foule. Devra-t-elle donc se passer de ce qu'on vante comme le bien de l'homme? Sera-t-elle déshéritée de tout commerce avec le ciel? Jamblique était un visionnaire et un superstitieux, mais il n'excluait du sanctuaire que ceux qui ne voulaient pas y entrer, et sa théurgie ouvrait à l'ignorant comme au sage, à l'homme de peine comme à l'homme de loisir, les trésors de la divinité. C'est là son excuse et celle des sectaires qui le vénérèrent comme un homme divin, si l'on peut excuser les plus tristes égarements de la pensée.*

Jamblique (ou l'auteur quel qu'il soit du livre sur les

* Porph., De l'abstinence, liv. I, chap. 30.

mystères égyptiens) pose en principe non-seulement que l'âme humaine possède l'idée innée de Dieu, mais encore qu'elle est unie d'une union essentielle avec le divin, c'est-à-dire aussi bien avec les dieux, les démons, les héros et tous les êtres qui composent la hiérarchie céleste, qu'avec le Dieu premier et unique. « L'idée de la divinité, dit-il, est empreinte dans l'essence même de l'âme, idée supérieure à toute critique et antérieure au jugement, à la raison et à la démonstration.... Et même, à parler rigoureusement, ce n'est point par cette idée que nous atteignons le divin. Car elle implique distinction et séparation. Or, antérieurement à cette idée, il y a une union irréfléchie, spontanée, consubstantielle de l'âme avec les dieux. Ce n'est point là une hypothèse qu'on puisse accorder ou non; et nous ne sommes point dignes d'examiner ce fait incontestable du *contact* divin, comme si nous avions le droit et la liberté de l'approuver ou de l'improuver, de l'admettre ou de le rejeter. Nous sommes enveloppés de la présence divine; c'est elle qui fait notre plénitude, et nous ne sommes rien, nous ne possédons rien, que par cette science originelle de la divinité. » Nous voilà donc, selon Jamblique, en communication immédiate et nécessaire, je ne dis pas avec la cause première et universelle, mais avec toutes les variétés réelles ou possibles du monde divin. Avec un pareil principe, il n'y a point de pratique superstitieuse ni d'hallucination qu'on ne puisse justifier et autoriser. Jamblique répète avec ses devanciers que la vraie destinée ou le bien de l'âme est de revenir par l'enthousiasme à ce qu'il y a de premier et de plus abstrait et en nous-mêmes et dans l'être universel. Mais tandis que la science et la vertu, sans être les causes efficientes de cette union intime et substantielle avec Dieu, en sont l'indispensable condition pour Plotin et pour Porphyre; il n'y a pour Jamblique qu'un seul moyen de rentrer dans le divin et de

jouir de la communion déifique[1], c'est la théurgie. « Ce n'est point la connaissance qui unit aux dieux leurs adorateurs. Car alors qu'est-ce qui empêcherait les philosophes d'arriver par leurs spéculations à l'union déifique? Il n'en va pas ainsi. La seule chose qui produise cette union, c'est l'accomplissement de certains actes mystérieux et divins, dont la production et les effets sont au dessus de toute pensée; c'est la puissance et la vertu de certains symboles inexplicables et que les dieux seuls comprennent......... Et ces divins symboles achèvent en nous leur opération mystérieuse par eux-mêmes et sans que nous pensions. » Les prêtres sont seuls en possession des rites et des mystères que les Dieux nous ont transmis et qui opèrent de si heureuses merveilles; et comme aucune opération théurgique n'est efficace et légitime, qu'autant qu'elle est faite selon les rites antiques et divins, il s'ensuit qu'il y a toujours entre Dieu et l'âme humaine cet homme déifié qu'on nomme le prêtre; on ne peut donc plus dire avec Porphyre : « Dieu seul n'a besoin de personne; l'homme n'a besoin que de Dieu. » *

La religion ou, pour mieux dire, le culte, voilà toute la sagesse, selon le livre des mystères. Or quel est le but du culte? Ce n'est point de faire descendre les dieux jusqu'à l'homme, ni d'apaiser leur colère, ni même de les remercier et de les honorer, mais de faire remonter l'âme au principe éternel et simple d'où elle est émanée. Jamblique admet, comme Porphyre, que les dieux n'ont pas besoin de nos hommages et de notre encens. Il ne veut pas que les dieux se courroucent. « Leur colère n'est pas, comme on le croit,

1. Pour traduire des idées et un style barbares, je me permettrai moi-même des mots barbares. La théurgie est la science de faire des choses divines ou plutôt de se faire Dieu; l'union théurgique est l'union de l'action humaine à l'action divine, à ce point que l'homme opère avec Dieu et par Dieu, parce qu'il n'est plus homme, mais Dieu.

* Des Mystères, sect. I, ch. 3; II, 11.

un ressentiment; mais en faisant ce qui pourrait les irriter, si la passion convenait à leur nature, nous écartons de nous leur bienveillante providence; ou plutôt nous sommes comme des hommes qui s'éloigneraient des clartés du soleil de midi: c'est nous-mêmes qui nous faisons nos ténèbres et qui nous privons de la grâce des dieux.» Aussi ne doit-on pas dire que la prière incline la volonté des dieux vers les hommes, mais qu'elle rend la volonté des hommes capable de recevoir les dons divins. «Car l'illumination qui nous éclaire pendant la prière se produit spontanément et opère par elle-même, précédant tout libre mouvement de notre part, puisque la volonté de Dieu pour le bien prévient nécessairement les élections de la volonté humaine.»*

C'est avec ces restes de spiritualisme que Jamblique se cache à lui-même le matérialisme grossier de sa théurgie. Je n'entends pas entrer dans le détail infini et presque inintelligible pour moi de la prétendue science transcendante des prêtres païens. Je me contenterai de citer sur la prière, sur la divination, sur les sacrifices, sur l'impuissance de la raison et la vérité indiscutable et immuable de la théurgie quelques passages étendus, qui feront mieux connaître, je pense, qu'une exposition suivie, le disciple de Plotin et l'élève superstitieux des prêtres égyptiens, avec son double langage et ses éternelles contradictions.

La prière est le sujet qui me paraît avoir inspiré à Jamblique les idées les plus philosophiques et les plus saines. «La conscience de notre néant, dit-il, quand nous nous comparons à Dieu, nous dispose et nous tourne naturellement à la prière. Or l'invocation nous rapproche en peu de temps[1] de l'objet adorable que nous supplions; nous nous formons à son image dans cette conversation intime et face à face avec lui, et nous acquérons peu à peu la perfection divine, autant que le permet notre infirmité........ Je dis donc que le premier degré de la prière est de nous tourner vers le divin et de nous procurer la connaissance et comme le contact des dieux. Le second est de nous affermir dans cette communion et cette amitié sainte, et de nous inviter aux grâces que les Dieux nous envoient avant même que nous ayons laissé échapper une parole, et qui achèvent en nous leur opération avant même que nous n'y pensions. Le troisième et le plus parfait est caractérisé par cette union ineffable, qui édifie souverainement notre tout en Dieu et qui donne à notre âme de se coucher et de reposer parfaitement en lui. A ces trois degrés, qui mesurent toute l'étendue des choses saintes, la prière forme les liens de notre amitié avec Dieu et nous procure dans ce commerce trois précieux avantages; l'un, qui a trait à l'illumination; le second, à la coopération de l'homme et de Dieu; le troisième, à la parfaite réplétion de l'âme par le feu sacré. Tantôt l'oraison précède le sacrifice, tantôt elle s'y mêle, tantôt elle le termine et le consomme. Il n'y a point d'opération sainte sans l'intercession de l'oraison. L'oraison longtemps et habituellement pratiquée nourrit l'intelligence, rend l'âme plus capable du divin, révèle aux hommes les saints et ineffables mystères, accoutume leurs yeux à la splendeur de la lumière céleste, est un moyen court de mettre notre faiblesse à même de supporter l'attouchement de Dieu, jusqu'à ce qu'elle nous élève au dernier degré de l'enthousiasme. Elle attire doucement en haut les habitudes de notre pensée, et nous communique celles de la pensée divine. Elle excite et produit la persuasion, l'union et une indissoluble amitié avec

* Sect. I, chap. 12, 13; V, 5.

1. Le *Moyen court*, selon le titre d'un ouvrage mystique du XVIIme siècle, a toujours été une des prétentions du mysticisme. On est impatient de voir Dieu; on veut arriver vite et sans qu'il en coûte trop, à la contemplation béatifiante. La vertu et la science sont des moyens trop longs et qui coûtent trop à notre faiblesse : le mysticisme promet des *Moyens courts* à l'impatience peu morale de ses adeptes.

les natures supérieures. Elle nourrit le pur amour et enflamme tout ce qu'il y a dans notre âme de divin. Elle nous purifie de tout ce qui s'oppose en nous à notre perfectionnement. Elle expulse de la nature éthérée et lumineuse de l'esprit tout ce qui participe au monde de la génération. Elle nous inspire une bonne espérance et la foi dans la lumière. En un mot, la prière procure à ceux qui en usent fréquemment une conversation familière avec la divinité. »*

Il n'y a rien jusqu'ici qui soit trop contraire à la spiritualité intempérante, mais élevée de Plotin. Malheureusement, comme le dit Jamblique, la prière se mêle à toutes les opérations sacrées; et ces opérations, soit sacrifices, soit art divinatoire, ravalaient souvent le pur esprit du théurge aux illusions et aux réalités les plus grossières de la terre. Il ne faut pas se laisser éblouir par les grands mots que Jamblique prodigue avec une déplorable facilité. Qui ne l'aurait lu qu'au hasard et par fragments pourrait croire que les pratiques et les sacrifices tous matériels qu'il recommande n'ont d'autre but que la vie divine et intelligible. « Celui qui consacre des offrandes et des sacrifices, nous dit-il, doit le faire avec une âme incorruptible et pure de tout intérêt, selon les propriétés des Dieux et leur affinité avec les objets qu'on leur offre, afin que cette amitié, que cette sympathie universelle qui lie le ciel à la terre, les hommes aux natures supérieures, les démons et les héros aux dieux, les âmes libres de corps avec les héros et les démons, opère et consomme notre union avec la divinité par un commerce mystérieux et ineffable. » Mais Jamblique et les sectaires superstitieux dont il était le chef et le héros, savaient bien que les sacrifices disparaîtraient, s'ils n'avaient d'autre cause que ce besoin de communication spirituelle avec Dieu, et d'autre but, que la satisfaction de ce qu'il y a de profond et de vrai dans l'instinct

* Sect. I, 15; V, 26.

religieux. « Si quelque saint, dit Jamblique, a assez de force pour s'élever jusqu'aux dieux supra-mondains, ce qui arrive bien rarement, celui-là peut dans le culte des dieux abandonner et le corps et la matière pour s'unir avec le divin par une force supra-mondaine. Mais ce qui arrive à peine à un seul homme, et cela, au suprême degré de l'initiation et du sacerdoce, ne serait-il pas nuisible de l'imposer à tous comme loi générale, quand cet état de perfection est inaccessible aux novices en théurgie et même à ceux qui ne sont encore arrivés qu'à la moitié de la carrière? » Jamblique distingue donc trois espèces de vie : la vie naturelle, à laquelle des sacrifices matériels peuvent seuls convenir; la vie purement spirituelle, qui veut un culte tout intellectuel et intérieur; et la vie intermédiaire entre l'une et l'autre, qui exige des sacrifices moitié sensibles et moitié spirituels. On a beau nous dire que la fin dernière de toutes ces cérémonies est la purification de l'âme et son retour au monde divin, d'où elle gémit d'être exilée : je vois que l'on fatigue les dieux de prières et de sacrifices ridicules pour conjurer la peste, les maladies, les famines, l'indigence, la pluie et la sécheresse hors de saison, ou pour obtenir des biens qui n'ont rien de commun avec la vertu et la vie de l'âme. Ces avantages, dit-on, ne sont que des conséquences secondaires des sacrifices, institués pour des fins plus hautes et plus adorables. Mais je crains bien que les fidèles ne s'arrêtent dans leurs vœux à ces biens de second ordre, au lieu d'aspirer, comme le veut Plotin, à une perfection de vie intérieure, devant laquelle s'anéantissent et les trésors et les empires et la possession même du ciel, comme j'ai peur que Jamblique et ses imitateurs, tout en parlant sans cesse et pour mémoire du Dieu suprême, ne se soient surtout attachés dans leur culte aux êtres secondaires de la hiérarchie divine.*

* Sect., V, 6, 10, 18, 20.

Aussi fait-on des efforts incroyables pour identifier la contemplation, l'amour et l'extase avec les impostures ou les folies de la divination. C'est parce que l'âme pénètre par la contemplation jusqu'à l'essence des choses qu'elle peut voir l'avenir, comme on voit le présent; et cette vision est encore plus lumineuse et plus profonde, lorsque l'âme parvient à s'unir à l'âme de l'univers par la partie d'elle-même qui en est émanée. Otez l'enthousiasme, il n'y a plus de divination. « Or, dit Jamblique, il faut savoir ce que c'est que l'enthousiasme et comment il se produit. C'est à tort qu'on le croit un transport de la pensée avec une inspiration démonique. Car lorsque la pensée humaine est vraiment possédée, il ne saurait y avoir de mouvement et de transport. L'inspiration ne vient pas des démons, mais des dieux. L'enthousiasme n'est point proprement l'extase, mais un retour et une conversion au meilleur, tandis que le transport ou la simple extase est une chute vers le pire. Ne parler que de l'extase, c'est dire ce qui arrive accidentellement aux inspirés, mais ce n'est point toucher à la nature et au caractère principal de l'enthousiasme. Ce qu'il y a de principal et d'essentiel, c'est la possession complète des inspirés par la divinité, possession dont l'extase n'est qu'une suite et qu'un accompagnement. On ne peut raisonnablement supposer que l'enthousiasme soit le fait de l'âme ou de quelqu'une de ses puissances, de l'intelligence ou de ses opérations, de la santé ou d'une maladie du corps. Car le ravissement divin n'est pas une œuvre humaine, ne se fonde point sur les facultés humaines et sur leurs opérations. Ces opérations et ces facultés peuvent être des sujets et des instruments dont se sert le Dieu; mais c'est le Dieu qui consomme l'œuvre de la divination : seul, sans mêler son action à celle d'aucune autre chose, sans le ministère ni du corps ni de l'âme, il opère par lui-même. C'est donc une nécessité que les divinations telles que je viens de les décrire, soient vraies et légitimes. Mais lorsque l'âme est agitée ou avant ou pendant l'opération, lorsqu'elle se mêle et se confond avec le corps, et qu'elle trouble ainsi la divine harmonie, la divination est elle-même pleine de trouble et de mensonge, et l'enthousiasme n'a rien de vrai ni de divin. » Si c'est réellement un Dieu qui remplit l'âme de l'inspiré, si la divination, avec ses extases ou réelles ou feintes, n'est pas simplement l'œuvre de l'imagination exaltée et dérangée, d'où viennent ces *théophanies* sensibles et matérielles, ces auréoles lumineuses, ces parfums, ces concerts, toutes ces images et tous ces spectacles, qui n'ont rien de divin ni d'intellectuel, et qui cependant accompagnent toujours l'inspiration? Pourquoi la préparer, la solliciter, la forcer, l'exalter jusqu'au délire par des procédés purement artificiels et physiques. Où tendent ces jeûnes qui communiquent une surexcitation fébrile au cerveau en l'épuisant, ces ablutions, ces douches, ces fumigations et toutes ces épreuves qui affaiblissent les organes et qui les étonnent? Que veulent ces cymbales, ces tambours, ces flûtes, et ces mélodies énervantes et transportantes? Jamblique admet et explique ce qu'il trouvait employé dans les sacrifices et dans les scènes de divination. Mais nous prouve-t-il qu'un Dieu ait besoin, pour rendre visite au Dieu qui est en nous, de toutes ces cérémonies de théâtre et de tout cet appareil d'histrion? Qu'un homme, qui aurait l'ardente imagination de Plotin sans en avoir la puissance philosophique, se laissât emporter à de pareils écarts, j'accuserais sa raison sans mettre en doute sa sincérité. Mais je ne puis me défendre, je l'avoue, d'un mouvement d'incrédulité soupçonneuse en lisant de telles aberrations, écrites dans un style froid et dogmatique, où le raisonnement est souvent subtil jusqu'au sophisme, et dans lequel abonde cependant l'image sans chaleur et sans vie,

parce qu'elle sort moins de la vivacité du sentiment que des monotones habitudes de la mémoire. Je ne sais si je me trompe, mais l'auteur du livre des Mystères, me paraît un de ces vieux théologiens, dont l'esprit s'est flétri dans la dispute, et qui se sont habitués à vouloir qu'on les croie sur parole, parce qu'ils n'ont cru eux-mêmes qu'à force de volonté. Aussi tout ce replâtrage de spiritualité mystique et de matérialisme populaire, s'il fascinait les jeunes adeptes, ne devait-il tromper son auteur qu'à demi.*

Le mysticisme a d'autres allures dans les âmes exaltées et sincères. Il ne passerait pas avec une légèreté aussi dédaigneuse que notre prêtre Égyptien sur les accusations d'immoralité et d'imposture. Porphyre reproche aux devins d'ordonner des actions injustes ou impures; son adversaire lui répond froidement par ces phrases banales : « J'ai quelque raison de douter de ce que tu appelles justice, et je pense que la définition en est différente pour nous et pour les dieux... Si les injustices et les impuretés dont tu parles se font contrairement aux lois humaines, elles se font selon une autre loi et selon un ordre divin, supérieur à toutes les lois[1]. » Ainsi vous commettez de par les oracles un parricide ou un inceste : autre est la justice pour nous, autre pour les dieux; la raison humaine doit se soumettre. A l'absurde? Oui, à l'absurde; Jamblique ne sait ni hésiter ni marchander. Porphyre avait insinué qu'il pourrait bien y avoir du mensonge et de l'imposture dans certains modes de divination, employés par les plus vulgaires charlatans; cela ne trouble

* Section III, 9.

1. C'est sans doute en vertu de ces lois supérieures, que les phallophories, les images de Priape et les paroles obscènes qu'on se permettait dans certains sacrifices, «sont destinées à guérir notre âme, à lui rendre plus tolérables les maux qui lui proviennent de son contact avec le monde de la génération, à la dégager et à la délivrer insensiblement de ses chaines terrestres» (sect. I, chap. 11). Purs sophismes d'une obstination absurde et qui n'est pas complétement dupe d'elle-même!

en rien le fanatique qui lui répond : cet apparent charlatanisme est une des choses divines qu'il faut le plus admirer. « Si la divinité, dit-il, pour nous donner des *signes*, descend même dans les objets inanimés tels que des baguettes, des dés, des pierres, du blé, des gâteaux de farine, c'est un des mystères qui méritent le plus notre respectueuse admiration, puisqu'elle communique pour nous instruire une âme à ce qui est inanimé, le mouvement à ce qui est immobile, une raison à ce qui est dépourvu de toute raison. Mais il y a une plus grande merveille, un plus grand mystère que Dieu veut nous révéler par ces étranges événements. Comme il choisit souvent un idiot pour lui faire prononcer les plus sages paroles (car alors il est évident que ce n'est pas l'œuvre de l'homme, mais celle de Dieu qui éclate); de même il nous découvre par les objets dénués de toute connaissance certaines choses supérieures à toute connaissance. Cela montre aux hommes et que ces signes sont dignes d'une entière créance, et que Dieu est supérieur à la nature et ne dépend point d'elle dans ses opérations. Ainsi ce qui est naturellement inintelligible devient intelligible; ce qui n'a point d'intelligence prend une intelligence; et par là Dieu nous suggère la sagesse, et nous apprend la vérité des choses qui sont, qui ont été et qui doivent être. » Cela touche à la démence ou à la fourberie. Oh! que Plotin avait raison de dire : « Quiconque prétend s'élever au-dessus de la raison, court risque de tomber au-dessous! »*

Le mysticisme a l'ambition de secouer le joug importun de l'intelligence et de la logique; mais il ne voit point, dans son amour de l'indépendance, qu'il court se jeter sous un joug plus étroit et plus lourd, en acceptant, au lieu des lois de la liberté, l'aveugle servitude de la tradition. Les païens obstinés en étaient là : on leur commandait, au

* Sect. III, 4, 5, 12, 17.

nom de la théurgie, de se mettre à genoux devant des mots vides de sens. » Tu parais croire, dit Jamblique à Porphyre, que les mots barbares, qu'on affecte dans les mystères et dans les choses saintes, sont dénués de toute signification. Eh bien! qu'ils soient tous inconnus et inintelligibles pour nous; ils ont un sens pour les dieux, non point à notre manière, mais selon l'intelligence divine ou plutôt d'une façon mystérieuse et ineffable[1]. Écartons d'ici toutes les pensées humaines, et les règles de la logique et les convenances naturelles qui donnent un sens aux sons. Nous devons toujours supposer dans les noms *hiératiques* tous les caractères divins et spirituels qui représentent symboliquement la nature et l'essence de la divinité. Et toutes les fois qu'un mot sacré est inintelligible pour nous, il doit nous paraître d'autant plus adorable, puis qu'il est trop auguste pour tomber sous l'analyse et sous notre connaissance. Ces noms obscurs contiennent la notion complète de la puissance, de la vertu et de la hiérarchie des dieux.... Il y a de ce fait une autre raison mystique. Plus une manière de parler est antique, plus elle est sainte, et ceux qui les premiers ont appris les noms des Dieux, nous ont transmis une règle traditionnelle qu'il faut garder inviolablement, comme plus appropriée aux choses divines. Car si quelque chose convient aux dieux, c'est évidemment ce qui est éternel et immuable, et par là même plus conforme à leur nature. » C'est là, ce semble, la pensée fondamentale du livre que nous tâchons de faire connaître, et sans aucun doute de tous les hommes qui s'entêtèrent dans une religion décrépite, en désaccord avec leurs véritables pensées. Aussi ne craindrons-nous pas de citer encore. « Persévérons, dit Jamblique, dans les observances que nous ont transmises

1. Raison suprême de ceux qui n'ont aucune raison : aussi revient-elle perpétuellement dans le livre des *Mystères*.

ceux qui ont établi les premiers les lois de la sainteté. Car si quelque chose convient aux institutions divines, c'est avant tout la constance et l'immutabilité. Il faut donc, comme si les anciens rites étaient des asiles sacrés, les conserver toujours les mêmes et de la même manière, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher. Si tout est perdu, si les mots sacrés et les prières n'ont plus leur vertu, c'est que les Grecs profanes et mobiles n'ont cessé et ne cessent de les changer capricieusement et au hasard[1]. Légers et amoureux de nouveautés, les Grecs voltigent de côté et d'autre, comme des navires sans lest. Ils ne savent point conserver les saintes traditions qu'ils ont reçues d'ailleurs, mais ils les dédaignent aussitôt et les transforment sans cesse dans leur mobile amour pour les mots nouveaux. Les barbares, plus graves dans leurs mœurs, sont aussi plus fidèles aux anciennes manières de parler. Aussi sont-ils bien vus des dieux, et leur offrent-ils des discours qui leur agréent, parce que chez eux il n'est permis à personne de changer les termes consacrés. » *

Ainsi, spiritualité mystique et grossier matérialisme dans le culte et dans les manifestations du sentiment religieux, superstitions ridicules, mépris de la raison, haine du progrès, immobilité et adoration du passé, voilà les caractères de cette restauration païenne, morte-née de vétusté, dont le livre, attribué à Jamblique, est le plus éclatant manifeste. Cherchant surtout ce qui intéresse l'humanité et ce qui la

1. C'est peut-être la seule allusion à la victoire du christianisme. Encore est-elle bien obscure et bien voilée. Le reproche paraît d'autant plus ridicule que les Egyptiens avaient varié sur la religion, en adoptant le christianisme avant ou avec les hommes de la Macédoine et de l'Achaïe. Mais l'empereur qui donna officiellement la victoire à l'Évangile régna dans une ville grecque. Cela suffit pour expliquer la mauvaise humeur et la sortie de l'auteur contre les Grecs, qui n'en pouvaient mais.

* Sect. VII, 4, 5.

fait connaître, nous avons mieux aimé nous attacher à quelques points particuliers, que de donner une analyse détaillée d'un ouvrage, qui n'a certainement qu'une valeur historique. Qu'aurions-nous pu en tirer pour la vérité morale? L'auteur sait tout, excepté l'homme et ses devoirs; il connaît les dieux et les démons, leur hiérarchie, leurs noms, leurs fonctions, et les merveilles dont ils s'entourent, quand ils apparaissent à l'inspiré; il nous dit l'état physique et moral de celui dont un Dieu s'empare, sa taille plus qu'humaine, son visage radieux, l'insensibilité absolue de son corps et les rêves divins qui obsèdent et ravissent son âme. Il n'ignore même pas les transformations que les matières des sacrifices ont à subir pour devenir plus sympathiques avec les corps des démons. Voilà sa science divine. Nous n'avons pas affaire à un philosophe ni à un moraliste, mais à un thaumaturge.

Sans doute ces égarements sont une conséquence nécessaire du grand principe mystique, que la science et la raison sont incapables d'atteindre Dieu, mais que c'est par sa propre présence qu'il se fait connaître et qu'on le possède. Sans doute les absurdités les plus manifestes sont irréfutables et invincibles dans une doctrine qui proclame, que « dans l'état d'extase ou dans le commerce immédiat de l'âme avec Dieu, l'illusion n'est plus possible, que l'âme est nécessairement tout ce qu'elle affirme, qu'elle l'est même avant de l'affirmer, et qu'elle le témoigne non par la parole, mais par un sentiment muet et infaillible d'ineffable félicité. » Que répond aux objections de Porphyre l'auteur du traité sur les Mystères? C'est qu'il y a dans la théurgie quelque chose de mystérieux, d'ineffable, qui dépasse infiniment la raison humaine et la philosophie. Qu'on ne lui dise pas que sa science surnaturelle pourrait bien n'être qu'un amas d'imaginations étranges à propos du moindre accident. « Où donc serait le

commencement de la fiction et de l'illusion dans les choses qui existent véritablement? C'est l'imagination qui forme les fantômes, elle ne saurait produire des réalités. Or, lorsque la vie intellectuelle opère parfaitement, l'imagination est absolument muette.... Et la vérité effective et absolue n'est-elle pas auprès des Dieux et avec eux? » Mais quoique Jamblique soit bien certainement issu de Plotin et de Porphyre, ce n'est point la logique et les principes tous métaphysiques du mysticisme, qui firent sa force et qui l'érigèrent en grand-prêtre et en prophète d'une petite église de lettrés superstitieux. La cause de son influence et de sa réputation bien supérieure à son génie est toute entière dans l'état des esprits. Il n'y eut jamais de siècle plus théologique que celui de Constantin et de Julien. Les hommes d'état se faisaient docteurs, les philosophes et les lettrés aspiraient à devenir hiérophantes et ne parlaient que de la divinité; les gens du monde et le peuple prenaient part à toutes les querelles, à toutes les passions, à toutes les espérances vraies ou fausses de ceux qui passaient pour être en communion plus intime avec Dieu. Jamblique n'est point responsable de ce mouvement; il en fut plutôt une des victimes que l'auteur. Ce qui le prouve, c'est qu'il poussait moins ses disciples à l'illusion qu'il n'y était poussé par eux. Ses admirateurs voulaient absolument qu'il fût un être divin et qu'il fît des miracles. « Avides et insatiables des jouissances divines, nous dit Eunape, ils le tourmentaient sans cesse, et ils lui dirent un jour: — Pourquoi donc, ô maître divin, opères-tu seul et pour toi-même, sans nous communiquer ce qu'il y a de plus parfait dans ta sagesse? Un bruit est venu jusqu'à nous, répandu par tes serviteurs, que, tandis que tu priais les dieux, tu as été enlevé de terre à plus de dix coudées; ton corps et tes vêtements brillaient de l'éclat de l'or, et lorsque tu cessas ta prière, ils redevinrent

semblables à ce qu'ils étaient auparavant, et tu redescendis sur la terre pour te mêler à notre société. — Quoiqu'il n'eût pas l'habitude de rire, Jamblique sourit à ces paroles et leur dit : — Celui qui vous a trompés n'était pas un homme sans esprit et sans invention. Mais il n'y a rien de vrai dans son conte. Du reste, rassurez-vous, je ne ferai jamais rien sans vous. » — Dupe de son imagination et de ses désirs, Jamblique n'avait pas besoin de duper les autres; ils n'étaient que trop disposés à se leurrer eux-mêmes. *

Malgré mon peu de penchant à remuer les hontes de la pensée, je ne saurais me dispenser d'insister sur les tendances superstitieuses du quatrième et du cinquième siècle. Que s'était-il donc passé d'Auguste à Constantin, et comment pouvait-on en être venu du mépris et de la moquerie des dieux à l'adoration et presque au fanatisme? On est tenté, lorsqu'on lit les grands écrivains de Rome, de se demander où est la religion; mais où n'est-elle pas dans les écrivains de la décadence? Athée ou sceptique sous les premiers Césars, la littérature laissa échapper quelques accents religieux sous les Antonins, sans rien toutefois, qui accusât dans les philosophes la manie du culte et l'engoûment du merveilleux. Apulée n'est qu'une bizarrerie ; Apollonius de Tyane, qu'un prodige. Mais à mesure que le christianisme fait des progrès, les idées orientales se répandent, et l'on voit partout s'insinuer avec elles la crédulité, les pratiques occultes, la superstition sous toutes ses formes, et le goût dominant du merveilleux, jusqu'à ce qu'enfin parût la plus énorme des étrangetés, une sorte de paganisme spirituel et dévot. Qu'un Epictète et qu'un Marc-Aurèle aient éprouvé un sentiment analogue à la dévotion des chrétiens, cela se conçoit : ce qu'ils adoraient de cœur et en esprit, ce n'était

* Plotin, Enn. VI, liv. VII, ch. 34. — Eunap. (édit. Didot), Vie de Jambl., p. 458.

ni Jupiter, ni Vénus, ni quelque autre fantôme de l'imagination des premiers âges ; c'était la Raison universelle, origine de la beauté et de l'ordre dans le monde, principe et fin suprême de la vertu. Mais transporter ce culte de la pensée à des dieux fantastiques, qui ne parlaient qu'à la partie la plus superficielle et la plus puérile de l'imagination, associer violemment Platon et Hésiode, chercher des mystères infinis dans les fables d'Homère et demander la vie de l'âme aux enfantillages charmants ou scandaleux des anciens poëtes ; il y a là un de ces renversements de la raison qu'on ne saurait trop admirer. Disons-le toutefois, cette dévotion si nouvelle aux dieux de l'Olympe n'était le fruit légitime ni de la pensée philosophique, ni des instincts du peuple ; on ne peut y voir que l'informe produit de l'hypocrisie et d'un pédantisme sophistique. Et ce qu'il y a de plus triste, c'est que ce sentiment bâtard devint sincère à la fin et put se glorifier d'avoir aussi ses martyrs. Tant que le paganisme fut la religion de l'état, on joua la piété sans en être dupe. On parlait des dieux avec un respect et un enthousiasme de commande, on vantait leurs prophéties et leurs miracles; au fond, on se moquait de la grossièreté de l'ancien culte, et l'on ne voulait pas de la religion nouvelle. Quand le christianisme fut devenu le maître, la comédie cessa pour faire place à quelque chose de plus ridicule encore. Ce ne fut plus de l'hypocrisie ni de la politique ; ce fut de la manie. On s'éprit de tendresse et l'on se passionna pour ces dieux qu'on avait tant méprisés. La colère et la haine pour le présent, un amour aveugle et puéril pour le passé, d'inconcevables illusions pour l'avenir ranimèrent la foi depuis si longtemps éteinte, et le paganisme s'étonna de retrouver, quand il n'était plus rien, de zélés et fervents adorateurs. Religiosité purement littéraire! Révolte bizarre des beaux esprits contre l'ascendant victorieux de l'Évangile ! Les dévots de la fable

n'eurent point d'écho dans la multitude. St. Martin et d'autres portaient le marteau de la destruction sur les temples et sur les idoles; «des moines, dit Eunape, des hommes noirs qui n'avaient jamais entendu parler de la guerre, s'attaquaient bravement à des pierres, les assiégeaient en règle, démolissaient le Sérapéum et s'emparaient des offrandes;» le peuple restait indifférent et immobile. Mais un gouverneur de province faisait-il mine de vouloir rendre aux dieux leurs honneurs éclipsés, les sophistes abondaient de toutes parts: c'était un concours, un empressement, une joie, des espérances inouies. On ne peut douter du caractère tout pédantesque et sophistique de la rénovation inattendue du paganisme. « Que faisait-on, dit Libanius, pour les favoris de Mercure et des Muses? Jamais Constance ne les appelait auprès de lui, jamais il ne leur adressait un mot d'éloge, jamais il ne daignait leur parler ni les écouter. Ses amis, son cortége ordinaire, c'étaient les barbares, les eunuques, gens étrangers aux lettres, détracteurs de ceux qui les cultivaient, mettant toute leur habileté à les écarter de la personne du prince, pour l'entourer uniquement d'ennemis des dieux, d'adorateurs des tombeaux, de contempteurs d'Apollon et de Jupiter... Il y a entre les choses sacrées et les arts de la parole une étroite et naturelle parenté.» Le Jupiter de Phidias était si majestueux; la Vénus, de Praxitèle, si gracieuse et si chaste; les vers d'Homère, si harmonieux: pouvait-on quitter le culte des Grâces et des Muses? Évidemment Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens, la morale et la raison avaient tort, ou devaient parler comme la religion qui avait inspiré tant de merveilles. Les beaux esprits s'attachaient donc au paganisme en dépit de la raison, comme ils voulaient à toute force être Attiques en dépit du temps.

J'honore certes la fidélité à la tradition et au passé, mais à condition qu'elle ne soit point poussée jusqu'au fétichisme

et à l'abêtissement. Malheureusement l'esprit et le cœur s'habituent comme le visage à grimacer et prennent insensiblement le pli des mensonges qu'ils s'imposent. A force de feindre la foi, les païens finirent par la ressentir, mais factice, puérile, sans force et sans vertu, froide et misérable comme la caducité de la vieillesse, imbécile et inconséquente comme l'enfance, sans en avoir la grâce et la simplicité. Quel triste et humiliant scandale pour la raison que les biographies des sophistes et des philosophes par Marinus, par Eunape et par Damascius! Ce ne sont que rêves, que visions, qu'enchantements et que miracles. Porphyre, le sage Porphyre chasse des démons. Jamblique est soulevé par l'Esprit comme par une machine de théâtre. Sosipatra est élevée et décorée de tous les dons de la sagesse par deux Génies qui lui servent de pères. Des enfants, qui meurent en bas âge, sont habités par des dieux, dont la grandeur fatigue et tue leurs corps fragiles. Les ennemis des philosophes périssent de morts miraculeuses. Partout le *théiasme*, selon le terme de l'époque, remplace les phénomènes ordinaires et réguliers de la nature. Mensonges et impostures que tout cela? Non; mais égarement et démence! C'est avec le plus grand sérieux et avec une affligeante bonne foi, que les Maxime, les Édésius, les Chrysante, et dirons-nous? les Jamblique et les Proclus se livrent à leurs dévotions sans fin et à leurs opérations théurgiques. Ils voulaient voir des démons et des esprits, et je ne doute pas qu'ils en aient vu; ils se sont évertués à être fous, et ils le furent!*

Ces folies amenèrent une révolution éphémère. Julien, dont la vive imagination était toute nourrie d'Homère et d'Hésiode, se laissa séduire par le paganisme spiritualisé des

* Libanius, t. II, p. 591-593. — Himerius, Disc. IV, chap. 4; XXI, 2; XXIII, 11. — Eunap., Edés., 464, 467-469, 470, 472; Max., 475, 480, 481; Ionicus, 499; Chrysanthe, 501, 503, 504.

Alexandrins et poursuivit la vaine gloire de défaire l'œuvre de Constantin. Nous ne raconterons point ses anxiétés et ses démarches pour son cher Hellénisme qui ne voulait pas revivre, ses processions et ses sacrifices dont les païens eux-mêmes se moquaient, sa polémique railleuse contre la Bible et l'Évangile, ses injures et ses mesquines taquineries contre les Galiléens. Tout cela a été dit mille fois et n'a qu'une médiocre valeur historique. Mais n'est-il pas étrange qu'un homme, qui pouvait être un grand empereur et qui avait avec des vertus un incontestable génie pour les affaires, ait préféré la gloire de restaurateur d'un culte vieilli à celle de restaurateur du bien public et de l'empire? Comment n'a-t-il pas compris qu'aux approches des barbares, c'étaient des soldats qu'il fallait, et non des manières de prêtres et de magiciens? Comment n'a-t-il pas vu que les doctrines du mysticisme ne pouvaient faire que des enthousiastes indolents ou des superstitieux imbéciles? Général, empereur, défenseur de la civilisation gréco-romaine, il n'entendait vanter autour de lui que des vertus inutiles à la société, et il ne s'inquiétait ni de la cause de ces prédications, ni de l'effet déplorable qu'elles avaient sur les âmes et sur les affaires. Si les chrétiens regardaient les fortes vertus civiques de l'antiquité comme des vices brillants, et si les philosophes n'en faisaient pas beaucoup plus d'estime; si les uns et les autres, indifférents à la patrie, ne rêvaient qu'à la cité de Dieu; si, tandis que les panégyristes de Julien portaient aux nues son lit plus chaste que celui d'une jeune fille, les docteurs de l'Église se réjouissaient qu'il y eût plus de vierges consacrées au Seigneur, que de mères de famille; en un mot, s'il y avait un concert universel pour priser les vertus stériles au préjudice des bonnes œuvres et de l'activité, c'était moins par fanatisme que par excès de misère. Les peuples étaient opprimés de tant de maux qu'ils ne pouvaient plus respirer que du côté du ciel. Un sage prince eût compris, ce qu'un sectaire ne pouvait comprendre, c'est qu'en général le ciel ne nuit à la terre, que lorsque la terre est un insupportable lieu d'oppression et de douleur. Pour faire tomber tout ce mysticisme, qui énervait les courages et qui désarmait l'empire contre les barbares, il eût suffi d'une bonne administration et d'une loi hardie, qui transformât tous les esclaves des campagnes en colons attachés à la terre, mais jouissant d'ailleurs de tous les droits des hommes. Julien chassa du palais impérial les courtisans, les eunuques et toute cette valetaille dorée et pourprée, qui vivait de la substance du peuple, mais il y introduisit à la place ses sophistes et ses prêtres. Il ne dépensait rien en maîtresses et pour sa table, mais il ruinait le trésor en cérémonies et en sacrifices. L'état de l'empire demandait des réformes économiques et sociales qui, tranchant dans le vif, missent enfin un terme aux dilapidations qu'entraînaient les jeux publics, et à la plaie toujours croissante de l'esclavage. C'était à la fois consommer l'œuvre du christianisme, ranimer le travail libre et la culture, donner des hommes à l'empire et détourner les esprits des vaines questions dogmatiques qui les agitaient. Julien s'occupa de chercher de dignes prêtres à ses dieux. Il fallait dominer et contenir les passions religieuses par une conduite ferme et impartiale entre les païens et les chrétiens, entre les orthodoxes et les hérétiques: Julien aima mieux être l'instrument des petites passions du polythéisme vaincu, et loin d'apaiser les haines que les persécutions avaient fait naître, il les envenima soit par des tracasseries aussi imprudentes que sournoises, soit en s'amusant à mettre aux prises les partisans d'Arius et ceux d'Athanase. Il n'y avait de vraiment vivant dans l'empire que le clergé, qui possédait le sens et l'autorité du gouvernement; il s'en fit un irréconciliable ennemi par son

apostasie. Cœur de sage et de héros, esprit de sophiste! C'est ainsi qu'avec des qualités supérieures il perdit tout ce qu'il voulait sauver, et lorsqu'il périt frappé de la main d'un chrétien ou de la flèche d'un Parthe, il pouvait s'écrier, comme ses adversaires le lui ont faussement prêté : « Galiléen, tu l'emportes. »

L'empire revint naturellement aux chrétiens; le nom d'apostat s'attacha à Julien, comme un opprobre éternel et que la justice de l'histoire ne doit pas effacer, parce qu'il renia la vraie cause de la civilisation et du progrès pour celle d'une réaction, aussi impossible que ridicule. Ses amis furent persécutés ou inquiétés; la philosophie fut considérée comme un acte de magie qui méritait la mort; le Serapéum et beaucoup d'autres temples célèbres furent détruits; des bibliothèques, des statues, de magnifiques chefs-d'œuvre de l'art antique périrent par la main des vainqueurs; et les divisions théologiques, qui étaient de véritables guerres civiles, épuisèrent ce qui restait de force et de courage à l'empire : les barbares pouvaient venir; l'empire et la civilisation antique n'en pouvaient plus; il n'en restait que le nom et l'ombre : *Magni stat nominis umbra.*

L'école d'Alexandrie s'éteignit dans son impuissance et dans la persécution; l'école d'Athènes lui succéda, comme s'il était marqué par le destin que la philosophie devait mourir aux lieux où elle était née. Nous ignorons ce que firent Plutarque et Syrianus; mais Proclus, Simplicius, Hiéroclès, Damascius, Olympiodore n'inaugurent pas un système nouveau dans la philosophie : ils reprennent, chacun dans la mesure de ses forces, l'œuvre de Plotin, de Porphyre et de Jamblique. Aussi bien les circonstances étaient peu favorables au développement de la pensée. L'Empire se démembrait de toutes parts; la Gaule, la Grande-Bretagne, l'Italie, l'Espagne et l'Afrique étaient aux mains des barbares; la

Grèce, foulée par les Goths, était toute palpitante encore des menaces d'Attila; partout l'inquiétude et une vie précaire : nul n'osait s'assurer du lendemain pour lui-même et pour la civilisation. Qui n'eût point détourné involontairement ses regards de ce spectacle universel de désolation et de ruine? Si les docteurs chrétiens, qui avaient foi dans les promesses éternelles de la divine Parole, et qui, maîtres de l'esprit des peuples nouveaux comme de celui des peuples anciens, possédaient partout la réalité du gouvernement, n'aspiraient cependant qu'à fuir ce monde dans le silence et la paix des monastères ou des solitudes, que pouvaient faire les philosophes païens, que de s'ensevelir dans la contemplation de Dieu et dans les souvenirs du passé? C'est dans Homère et dans Platon, c'est dans le monde intelligible, qu'ils vivent tout entiers. Mystiques et commentateurs, ils fuient plus la vie qu'ils ne la connaissent, et sans être soumis à la règle de l'autorité, comme plus tard les Scholastiques, ils n'ont plus cette indépendance et cette spontanéité d'esprit qui font les philosophes. Leur mysticisme n'a rien de l'ardeur et de la puissante originalité de Plotin; s'il dédaigne le corps pour l'esprit, la matière pour l'idée, la terre pour le ciel, il marque plus la lassitude et l'ennui de ce qui est, que la vive aspiration et l'ivresse de l'âme pour une chimérique perfection. Aussi présente-t-il sans cesse je ne sais quoi d'artificiel et de pédantesque, qui rebute et qui attriste. On sent que le génie antique se meurt avec le monde gréco-romain qu'il avait illustré.

Voilà pourquoi nous passerons rapidement sur l'école d'Athènes. Qu'y trouverions-nous, que nous n'ayons déjà rencontré dans celle d'Alexandrie? C'est le même mépris pour la terre et pour la vertu active, le même engoûment de contemplation et de quiétisme, la même ambition de s'unir substantiellement à Dieu par la puissance surnaturelle

de l'extase, dirons-nous? la même superstition dans l'absence de toute religion positive. Proclus unit ensemble Plotin et Jamblique. Hiérophante et philosophe, il mêle la théurgie à la science: seulement il admet la magie, que Jamblique avait repoussée, comme celui-ci avait admis la théurgie que Plotin et Porphyre dédaignaient. Oui, tandis qu'un pouvoir ombrageux et crédule faisait périr dans les plus affreux supplices ceux qui lui étaient dénoncés comme enchanteurs et comme magiciens; tandis que les ennemis de la philosophie, docteurs ou peuple, acceptaient avec empressement contre elle les accusations de commerce coupable avec les puissances invisibles; des hommes, qui se donnaient le nom de philosophes, avaient l'impardonnable tort d'appuyer de leur creuse métaphysique les absurdités de l'astrologie et de la magie, et léguaient aux âges suivants ces théories superstitieuses qui ont fait tant de victimes. Mais n'insistons pas sur ces déplorables aberrations.

Toutes les innovations que les mystiques d'Athènes apportèrent aux doctrines de leurs devanciers d'Alexandrie se réduisent à deux principales, qui peuvent être justement regardées comme l'abdication de la raison antique. Proclus met la foi au dessus de l'amour et de la science, et Damascius pousse le Dieu abstrait des Alexandrins jusqu'à l'indétermination la plus absolue et jusqu'au néant. Comme il y a en Dieu trois hypostases, dit Proclus, la Bonté qui produit, la Sagesse qui conserve, et la Beauté qui ramène les êtres contingents à leur principe, il y a dans l'âme trois mouvements successifs, l'Amour qui la tourne vers le Beau, la Vérité qui perçoit l'Intelligence et l'Être, la Foi qui nous place et nous affermit dans le Bien. C'est dans le Bien seul que l'âme se repose. L'amour nous convertit et nous attire vers le Beau, sans nous mettre en possession du Bien; la connaissance n'est qu'un mouvement autour de l'Intelligible, auquel elle ne peut nous

unir qu'imparfaitement. A la foi seule il appartient de nous édifier pour ainsi dire dans le Bien, essence même de Dieu. Cette édification, ce ferme établissement, ce repos en Dieu, voilà le salut. Ce n'est point par la pensée qu'on doit rechercher le Bien: poursuite impuissante et toujours imparfaite. C'est en se livrant à la lumière divine et par un religieux silence de la bouche et de la pensée qu'on s'identifie avec l'unité mystérieuse et inintelligible. Si Proclus répète avec Plotin qu'on ne se sauve ou qu'on ne s'unit aux causes premières que par le délire divin de l'amour et par la philosophie, la foi n'en est pas moins la plus parfaite des initiations et le suprême moyen de salut. Or la foi est le produit de la puissance théurgique, qui est supérieure à toute sagesse humaine, et qui renferme en soi tous les biens de la divination, toutes les vertus purifiantes et toutes les opérations, source de l'enthousiasme. A cet acte supérieur de la foi, union mystérieuse, ineffable, incompréhensible avec l'Être premier, devait répondre la conception d'un Dieu non moins inintelligible. C'est Damascius qui imposa hardiment cette dernière conséquence au Néo-platonisme. A son gré, Porphyre et Jamblique n'avaient pas assez insisté sur l'incompréhensibilité de Dieu. Il est tellement au dessus de toute pensée qu'on ne peut pas même savoir s'il peut ou ne peut pas être connu. Il est insaisissable à toute idée et même à tout pressentiment. Le Chaos, la Nuit, l'Abyme, le Vide ou le Néant, voilà donc le premier principe des choses, objet suprême de l'intelligence et de l'amour, et que Damascius trouve comme origine de toutes les religions. Que restait-il après cette belle découverte, qu'à s'anéantir dans le silence de la stupeur et dans l'idiotisme de la superstition? Car l'homme se sentait condamné à confesser qu'il est incapable de connaître Dieu et à adorer stupidement ce qu'il ne connait pas.*

* Procl., Com. sur l'Alcibiade, p. 51, 63. - Théol. plat., p. 61, 62, 63. — Damas., Des principes, p. 9, 20, 23, 122, 383, 351.

Dernière et triste conclusion d'une philosophie qui, prétendant franchir les bornes de l'esprit humain, avait eu l'ambition de sonder jusqu'au fond l'impénétrable essence de Dieu! L'Orient triomphait de la Grèce, et la tradition de la science, dans ceux-là même qui s'étaient d'abord donné pour tâche d'opposer aux superstitions barbares toutes les forces de l'Hellénisme et de la raison. Jamblique met la sagesse divine des prêtres égyptiens fort au dessus de la dialectique toute humaine des Grecs, et les rites grossiers de la théurgie remplacent pour lui les procédés lents et réguliers de la pensée. Proclus cite je ne sais quels oracles chaldéens avec la même confiance qu'il citerait Aristote ou Platon, et préfère la foi à la vérité, composant d'ailleurs des hymnes et ne se livrant guère moins, si l'on en croit sa biographie, aux pratiques de la théurgie que les Jamblique et les Maxime. Les vrais maîtres de Damascius sont les Babyloniens, les Égyptiens, les Phéniciens et les Mages; son Dieu le Néant ou les Ténèbres premières; sa sagesse, le silence de la pensée et l'inertie. Si l'on veut trouver l'esprit de la Grèce et de l'Occident, il ne faut point le chercher dans les prétendus défenseurs de l'Hellénisme: il est tout entier dans ceux qu'on accusait d'avoir passé aux barbares, et de trahir les traditions nationales et la philosophie pour se mettre à la suite d'un Crucifié. Jean Chrysostome, Basile, Grégoire de Naziance, Salvien, Ambroise et Augustin ne reconnaissent d'autre maître qu'un homme de Judée; mais ils sont plus près de l'esprit moral de Platon, de Zénon, de Sénèque et d'Épictète, que Proclus et que Damascius. Ils n'admettent qu'un Dieu; mais ce Dieu est la raison éternelle ou le Logos, qui était depuis longtemps le seul vrai Dieu des philosophes. Ils parlent beaucoup et trop peut-être du mépris du monde, mais par la nécessité même de leurs fonctions et par la vertu du principe de la charité, que les discussions et les subtilités théologiques

n'étouffèrent jamais, ils connaissent la vie; ils s'intéressent à ses misères et à ses devoirs; ils se mêlent par leurs véhémentes sorties contre les riches, contre l'usure, contre l'esclavage, contre la paresse improductive et dévorante, à des questions sociales, qui remuaient les esprits et que Jamblique, avec toute sa science des dieux et des démons, n'avait même pas soupçonnées. Enfin si leurs ouvrages ont tous les défauts d'une époque de décadence, au moins ne sont-ils point des Museum de curiosités antiques, où les débris d'une sorte de paléontologie morale de tous les siècles viennent pêle-mêle s'entasser sous le nom d'éclectisme, mais où il ne reste plus de place pour l'esprit toujours vivant de l'humanité.

La pensée de Proclus[1] est sans cesse enfouie sous une érudition indigeste, ou s'évanouit en des subtilités, que je veux croire très-profondes, mais dont il m'est impossible de saisir la plupart du temps le sens ou la valeur. Cependant si les vastes travaux de Proclus me paraissent moins un perfectionnement qu'un remaniement artificiel et impuissant des doctrines diverses de ses devanciers; si j'y sens de toutes parts la déchéance et la mort de l'esprit philosophique, je reconnais volontiers qu'il a porté une rare pénétration dans certaines questions de détail. On trouve chez lui, aussi bien que dans Hiéroclès, dans Simplicius et dans Olympiodore, des aperçus ou profonds ou ingénieux, mais toujours élevés, sur la liberté, sur l'amour et sur la prière, sur le

1. Cette manière de traiter Proclus peut paraître étrange; mais j'ai pour moi l'autorité de Leibnitz, qui estime beaucoup le mathématicien et assez peu le philosophe dans Proclus. L'exposition que MM. Vacherot, Ravaisson et Jules Simon ont donné de l'éclectique alexandrin, quoiqu'elle sauve beaucoup des défauts de Proclus, m'avait déjà laissé une impression conforme au jugement de Leibnitz; et la lecture de la Théologie selon Platon, des Institutions de théologie platonicienne, du Commentaire sur l'Alcibiade, a été loin de détruire cette impression défavorable. En général, les Néo-Platoniciens, moins Plotin, me paraissent avoir été considérablement surfaits dans ces derniers temps.

mal et sur la Providence. Il y aurait de l'injustice à ne pas les exposer au moins rapidement; et d'ailleurs ces idées nous éclairent sur les préoccupations morales des païens, au moment où la civilisation qu'ils voulaient sauver, allait s'éteindre avec leurs dernières espérances.

C'est une chose remarquable qu'à l'époque de la grande querelle de Pélage et de saint Augustin, la question du libre arbitre et de la grâce ait été discutée dans les écoles philosophiques comme dans l'Église, sous une forme très-différente, il est vrai, mais dans un esprit analogue et presque avec les mêmes arguments. C'est ce qui ajoute une nouvelle importance au beau traité de Proclus sur le libre arbitre. Car si ce philosophe est postérieur à saint Augustin, nous savons par lui-même qu'il ne fait que développer les idées de Jamblique, qui frappé du peu de place que Plotin faisait à la liberté, s'élevait fortement contre cette erreur, et soutenait que l'homme est le véritable auteur de ses œuvres, qu'il est à lui-même son propre démon. Il est certain que le déterminisme absolu de Plotin supprimait complétement la liberté; que par là il portait une grave atteinte à la moralité humaine et à la justice divine; que les mots de punition et de récompense n'avaient plus de sens dans la bouche du philosophe Alexandrin; et que, s'il eut été conséquent, il aurait dû, pour justifier la Providence, répéter avec le poëte Manilius ces dures et atroces paroles : « Pourquoi dire que ceux qui sont méchants nécessairement, sont injustement malheureux? Ne suffit-il pas qu'ils soient haïs et condamnés par les Dieux? N'en sont-ils pas d'autant plus haïssables? » Proclus s'efforça d'échapper à ces funestes conséquences. Selon lui, nous sommes les maîtres de nos choix et de nos élections; et c'est ce qui nous rend capables de vice ou de vertu : car l'intention est tellement ce qui communique à nos actes la bonté ou la méchanceté, que si l'acte est bon

en lui-même, mais qu'il soit accompli dans une intention mauvaise, il devient par cela même mauvais. Il ne faut pas confondre le libre arbitre avec la volonté. La volonté va naturellement au bien, la liberté peut pencher et se déterminer pour le mal. Placés pour ainsi dire entre le corps et l'esprit, la sensation et la raison, nous sommes mus d'un double mouvement, l'un propre à l'âme[1], et qui nous mènerait toujours au bien, sans fatigue et sans choix; l'autre, qui nous vient du corps, et qui nous entraîne au mal ou vers le monde inférieur de la matière. La liberté consiste à pouvoir suivre par choix l'un ou l'autre de ces mouvements : elle nous a été donnée pour que nous puissions nous perfectionner et nous rendre dignes des dieux qui sont nos modèles et nos pères. Ce pouvoir est tout personnel; il est tellement uni à notre nature qu'au lieu de dire qu'il est à nous, il est plus juste de dire qu'il est nous-mêmes. L'homme, c'est la liberté. Voilà pourquoi nous sommes responsables de nos œuvres et capables de mériter récompense ou punition. Simplicius, dans son commentaire sur Épictète, ne voit rien au delà de la détermination volontaire : aussi peut-il affirmer absolument, comme le fait Julianus, disciple de Pélage, que nous sommes les seuls artisans et les seuls arbitres de notre destinée. Mais Proclus et Olympiodore sont moins stoïciens. Ils admettent à côté du libre arbitre une sorte de grâce sans laquelle nous ne pourrions faire notre salut. « Nous n'avons pas seulement besoin des dons de la bonne fortune pour les choses de l'extérieur, dit Proclus; nous en avons encore besoin pour les élévations intérieures. » La Providence intervient jusque dans nos choix, et sans le secours de Dieu nous nous laisserions trop facilement entraîner au mal

1. L'*autokinésie* de Proclus correspond à l'*autonomie* de Kant, et l'*Hétérokinésie* à l'*hétéronomie*. La vraie liberté, celle de l'agent moral, consiste à faire dominer l'autokinésie sur l'hétérokinésie.

par la faiblesse de notre nature. L'homme vertueux est donc esclave de Dieu, comme l'a dit Platon; mais cet esclavage est la plus parfaite liberté. Les Stoïciens avaient tort de penser que l'homme n'a aucun besoin de la bonne fortune; il faut croire que l'âme seule n'aurait pas assez de force pour surmonter le flot de la génération : il faut que Dieu lui-même la soutienne dans ses efforts, et qu'en l'attirant il la soulève jusqu'à lui. Ce n'est pas que Proclus et Olympiodore reconnussent cette grâce insurmontable, irrésistible, victorieuse, dont St. Augustin a donné la théorie. Dieu nous attire par l'amour et nous fournit les occasions de notre salut: l'âme fait le reste; il y a concours de la Providence et de la liberté, mais non pas anéantissement de celle-ci par celle-là. « De même qu'il y a un lieu déterminé pour chaque corps, dit Proclus, de même chaque portion du temps est propre à une œuvre; et comme dans l'ordre universel il y a des temps pour la bonne ou la mauvaise naissance des plantes et des animaux, de même des temps différents conviennent aux différentes actions pour leur accomplissement et leur perfection. C'est pourquoi la cause première, d'où vient à chaque chose son bien, était appelée par les Pythagoriciens l'Occasion. » Dieu donc fournit à chaque être les moments favorables pour arriver à sa perfection ; mais les êtres libres profitent de l'occasion ou la laissent échapper, selon les dispositions de leur cœur et le choix de leur franc arbitre.*

Si l'âme est libre, elle peut par elle-même s'élever ou retourner à Dieu. Et les moyens de ce retour, comme nous l'avons déjà dit, sont la foi, la vérité et l'amour. La foi et la vérité ne sont autre chose sous une forme moins philosophique que la contemplation et l'extase, telles que les décrit Plotin. Mais Proclus innove véritablement sur l'amour.

* Procl., Prov. et dest., p. 32, 33, 45, 46, 58, 64, 65, 69; - Com. sur l'Alc., II, 289; - Com. sur le Timée, 61. — Man., Ast. V, 105. — Simpl., ch. I.

Si l'amour n'est le plus souvent pour lui, comme pour ses devanciers, que le sentiment du beau, il est aussi quelquefois un sentiment d'une autre nature, ce que nous appelons la charité. N'est-ce pas lui qui unit tous les hommes dans la divinité ? N'est-il pas une vertu bienfaisante, qui aide ceux qui veulent être sauvés; qui inspire l'intelligence et la vie selon l'intelligence; qui, en un mot, fait des hommes vertueux la providence de ceux qui sont moins parfaits ? Ne court-il pas après ceux qui s'égarent pour les ramener dans la droite voie, comme Socrate était sans cesse à la piste d'Alcibiade? Ne les suit-il pas tranquillement et en silence, jusqu'à ce que le moment soit venu de leur ouvrir les yeux, et de les détourner doucement des abîmes où ils allaient trébucher, faute de guide et de lumière? On ne peut le nier, voilà la charité dans son expression la plus haute et la plus pure. L'amour est doux, patient, discret et plein d'une bienveillance à toute épreuve, parce qu'il est désintéressé ; il supporte doucement le mépris de l'objet aimé, parce qu'il est sûr de sa conquête, ou tout au moins du bien qu'il veut faire. Mais comment Proclus conciliait-il cette théorie de l'amour avec l'ancienne théorie platonicienne, qui le définissait le sentiment de la beauté ? Le voici : Proclus considère l'amour comme une chaîne immense qui, descendant du ciel à la terre, unit les êtres supérieurs aux êtres inférieurs et réciproquement. « Les êtres supérieurs, dit-il, aiment les inférieurs, non parce que ceux-ci sont beaux et par suite aimables, mais par providence. Les êtres inférieurs, au contraire, aiment les supérieurs, non par providence (car quel bien pourraient-ils faire à ceux qui sont meilleurs et plus parfaits qu'eux?), mais parce qu'ils trouvent dans les êtres supérieurs le modèle vers lequel ils peuvent se tourner. Ainsi la bienfaisance et la bonté dans les êtres supérieurs, et dans les êtres moins bons, le sentiment de leur propre

indigence et l'admiration des natures qui sont au-dessus d'eux, voilà les deux grandes manifestations et comme le double courant de l'amour. C'est de cette manière ingénieuse et profonde, que Proclus concilie la théorie platonicienne de l'amour et la théorie stoïque et chrétienne de la charité.*

A la doctrine platonicienne de l'amour se rattache celle de la prière. La prière n'est pas une invocation aux dieux pour en obtenir des faveurs; elle est pure de toute espérance; c'est l'élan de l'âme vertueuse vers le divin, source de toute perfection. Ce qui procède des dieux, tout en s'en distinguant, n'en est pas tout à fait séparé. En vertu de l'affinité qui l'unit encore à son principe, il tend à y revenir, et l'acte d'amour et d'intelligence qui le porte vers un Dieu est la prière. L'essence de la prière, c'est une conversion de l'âme vers la divinité; son effet immédiat, une plus grande vertu; son terme suprême, l'absorption en Dieu. Les hommes se trompent étrangement; ils s'imaginent que Dieu se retire d'eux ou qu'il s'en rapproche, et que la force de la prière est de l'attirer et de le faire descendre à eux. Dieu est toujours et partout présent; il est intime à nos âmes, ou plutôt nos âmes sont en lui. Lorsque nous croyons qu'il se rapproche de nous, c'est nous qui par la vertu, l'amour et la prière nous rapprochons de lui, en nous unissant plus intimement à sa pure essence par la partie de notre être, qui lui ressemble. Dieu ne descend pas vers l'âme: c'est l'âme qui se relève jusqu'à lui. Nous ne croyons pas qu'il ait jamais été rien écrit de plus exact et de plus profond sur la prière.**

Mais la grande question de cette époque de ruine, celle qui paraît avoir occupé le plus vivement tous les esprits, et

* Com. sur l'Alc., I, p. 52, 64, 68, 70, 86, 88, 96, 102, 112, 114, 118, 132, 134, 138, 142, 148, 150, 152, 156, 164, 166, 170, 172, 210.
** Com. du Timée, 64, 65, 66; - Com. du Parménide, IV, 68.

qui a été traitée avec le plus de soin et d'étendue par les philosophes, comme par les docteurs chrétiens, c'est la question de la Providence. 1°. Si l'être souverainement bon est l'auteur et le maître de l'univers, d'où vient donc tant de désordre, d'inégalité et d'injustice dans le gouvernement du monde? 2°. Si l'homme est l'œuvre de Dieu, pourquoi est-il méchant?

Voici la réponse solide que Proclus et Simplicius font à la première de ces questions. On se trompe lorsqu'on dit que la Providence ne sait pas répartir ses faveurs proportionnellement aux mérites des êtres moraux. L'homme qui veut atteindre à la vertu y parvient toujours, tandis que ceux qui recherchent les biens extérieurs échouent souvent dans leur poursuite. L'un est heureux de sa seule vertu; les autres sont malheureux, lors même qu'ils arrivent au but de leurs désirs. D'ailleurs la privation des biens extérieurs, la souffrance, la maladie, la pauvreté sont des secours plutôt que des maux véritables pour l'homme vertueux: elles accoutument l'âme à mépriser le corps et tous ses avantages, à estimer la vertu et les vrais biens à leur prix. Il ne faut pas que l'homme s'attache trop à ce monde: en lui montrant la vertu dans sa noble simplicité, et le vice au milieu de sa vaine pompe, la Providence lui fait comprendre la vraie beauté de la vertu et toute la laideur du vice; elle lui apprend que sa fin n'est pas plus ici-bas que son origine. Qu'on ne dise pas que Dieu laisse le méchant impuni ou que sa justice est trop lente. C'est alors qu'il paraît le plus prospérer, que le méchant est le plus sévèrement frappé. L'inquiétude, les soucis, les agitations vaines et les remords s'attachent aux faux biens dont il est comblé; et plus il tient aux avantages de la fortune, plus les tourments qui en sont inséparables lui font payer cher cette trompeuse félicité. Quel terrible malheur que cette impunité, qui enfonce

davantage le coupable dans la souillure de sa faute et dans sa misère ! Ce n'est pas que Dieu lui tende un piège et se complaise à le conduire à sa perte par de fallacieuses apparences. Non : Dieu veut le salut de tous les êtres raisonnables, et c'est pourquoi il permet que ceux qui courent après les faux biens, les atteignent le plus souvent, afin de les fatiguer de leur vain bonheur et de préparer lentement leurs âmes à une guérison volontaire. D'ailleurs qu'est-ce que la vie humaine, qu'est-ce le temps pour l'éternelle justice[1] ?

Mais c'est le crime même et l'existence du mal qui accusent la Providence et qui troublent notre raison. Proclus, qui semble n'avoir point connu les Manichéens, et Simplicius, qui les réfute avec vivacité, soutiennent tous les deux également que le mal n'est pas une essence, mais un accident nécessaire, et qu'il n'existe pas en lui-même, mais dans les natures contingentes. Il n'est donc pour eux qu'un moindre être, qu'un néant, que l'imperfection originelle et nécessaire des êtres finis, de sorte que ceux qui voudraient le voir disparaître complétement, ne demandent pas moins que l'anéantissement de la création[2]. Si tel est le principe du mal, si telle est son essence, il n'est pas difficile d'expliquer le péché, et de faire voir la vanité des objections qu'il a soulevées contre la Providence. L'homme est imparfait et c'est pourquoi il est capable de pécher. Placé comme un intermédiaire entre les dieux et les animaux, il peut monter ou descendre, mais c'est librement, et non par contrainte et par nécessité, qu'il monte ou qu'il descend. Voilà pourquoi il est capable

1. Proclus complique cette idée si simple de son hypothèse des *périodes* et d'une autre hypothèse, celle de la transmigration.

2. Je suis ici beaucoup plus l'expression de Simplicius que celle de Proclus. Dans son traité sur l'existence du mal, Proclus enveloppe sans cesse la solution de cette question d'un verbiage qui la rend indécise et qui souvent même la détruit.

de vertu ou de vice, de mérite ou de démérite. Vouloir que Dieu ne lui permît point de s'égarer dans ses choix et dans sa volonté, c'est vouloir que l'homme ne soit point libre, ne soit point homme. « Retranchez de la nature des choses, dit Simplicius, l'inclination libre de l'âme vers le bien ou vers le mal, et du même coup vous retranchez la vertu et la nature même de l'homme. Ni la tempérance ni la justice humaine ne subsistent plus, si l'âme n'a le pouvoir de se pervertir. Que si elle ne pouvait plus se pervertir, elle serait une âme angélique ou divine, mais non une âme humaine. Ce qui prouve donc que la faculté de pécher est nécessaire, c'est que sans elle les vertus et le genre humain devraient disparaître de l'univers. » De quoi nous plaignons-nous donc ? Accuserons-nous Dieu de nous avoir faits, et de nous avoir accordé avec la liberté le sublime privilège de la vertu ?*

Qu'on lise la Cité de Dieu de St. Augustin et le Gouvernement de la Providence de Salvien, on y trouvera plus d'éloquence, mais non pas certes plus d'élévation et de vérité, que dans Simplicius et dans Proclus. Les docteurs chrétiens, par cela seul qu'ils sont plus mêlés aux affaires et à la vie de tous les jours, ont quelque chose de plus vif et de plus pénétrant. Les philosophes d'Athènes, plus recueillis dans l'abstraction de leur pensée, ont l'avantage d'être plus précis et plus rigoureux, et de ne produire, en général, que des arguments que la plus sévère raison peut avouer. Mais les uns et les autres ont la même foi profonde en Dieu. Dans le bruit de l'empire qui s'écroulait, au milieu des ruines que faisaient de toutes parts et l'impéritie des empereurs et la fureur des barbares, lorsque les bibliothèques et les plus beaux monuments du génie antique étaient détruits, lorsque la civilisation gréco-romaine, qui avait coûté tant de sang et qui s'était

* Proclus, Dix doutes, VI, VII ; - Exist. du mal, p. 231, 240, 241, 242, 251, 270, 283, 584. — Simp., Com. sur le Man. d'Ép., p. 179, B-181, 184, A-185 C.

illustrée par de si magnifiques travaux, menaçait de disparaître, lorsqu'enfin toutes les choses humaines étaient comme le jouet de la capricieuse brutalité de la fortune : les âmes élevées se rattachaient fermement à Celui dont les desseins et les promesses ne périssent pas. Chrétiens et payens s'occupaient tout entiers à justifier la justice et la bonté de Dieu, les uns en accusant la folie des hommes pour l'accabler, les autres en exaltant la Providence pour échapper à des pensées désolantes et pour braver, au nom de Dieu, les événements et les tyranniques décrets des empereurs. Quelle que soit l'éloquence d'un Augustin et d'un Salvien, nous ne savons si les mots qui terminent le commentaire de Simplicius sur Épictète, n'égalent point en foi et en dignité leurs plus magnifiques paroles. Ils sont, eux, victorieux avec les barbares ; ils triomphent plus des misères de leur temps qu'ils n'en sont émus; ils oublient trop les droits de l'homme devant la toute-puissance divine. Mais Simplicius est admirable, lorsque, finissant un livre où partout respirent la dignité de l'homme et la foi en Dieu, il laisse parler la douleur de son âme, en rendant grâce à Dieu de lui avoir inspiré de commenter Épictète en présence de cette tyrannie impériale, qui fermait les écoles et qui prétendait étouffer la liberté de la pensée. Il ne dit qu'un mot de plainte, et puis il adresse cette simple prière au Dieu dont on invoquait le nom pour défendre à des hommes d'être des âmes libres et raisonnables : « Je t'en supplie, ô Maître, père et guide de notre raison, fais que nous nous souvenions de la noblesse dont tu as daigné nous honorer ; prête-nous ton aide, à nous que tu as faits autonomes, pour que nous puissions nous purger des affections brutales et de la contagion, pour que nous domptions nos appétits et que nous en soyons maîtres, pour que nous ne nous en servions que comme d'instruments nécessaires, selon la raison. Assiste-nous pour redresser notre esprit et pour l'unir à l'être véritable par la lumière de la vérité. O Père (et c'est de cela que dépend tout notre salut), je t'en supplie, écarte des yeux de notre esprit tout nuage et toute obscurité, pour que nous connaissions bien l'homme et Dieu ! » Quelle foi dans la Providence ! Quel amour de la vertu et des choses divines ! Quelle digne protestation contre cet empereur imbécile[1], qui fermait les écoles d'Athènes, comme des écoles de corruption et d'impiété*.

Le commentaire de Simplicius sur Épictète est le dernier adieu de l'antiquité au monde nouveau dont l'ingratitude la proscrivait. La philosophie y revient à cette forte morale qui, digne également de l'homme et de Dieu, n'eût jamais dû être reniée par l'Hellénisme pour ces aspirations mystiques, dont la fausse sublimité n'était qu'un symptôme et qu'un principe de consomption et de mort. L'empire, épuisé de ressources à force d'administration, énervé de courage par les doctrines toutes contemplatives des philosophes, mieux fourni de moines et de théologiens que de citoyens et de soldats, s'était dissous de lui-même. L'Occident appartenait à la barbarie ; il ne subsistait qu'un fantôme d'empire dans l'Orient : toute la vieille énergie de la Grèce et de Rome n'était plus qu'une vaine agilité de langue et de dispute. L'exposition que nous avons donnée du mysticisme suffit pour montrer combien l'esprit de détachement et de contemplation, propagé par les philosophes en même temps que par les docteurs de l'église, a été funeste à l'ancien monde qu'il désarmait ; nous ne reviendrons pas sur ce sujet. Il est plus intéressant de faire voir quels services la philosophie d'Alexandrie et d'Athènes a rendus à la vérité religieuse.

1. Ce Justinien est un des plus médiocres personnages que l'histoire, on ne sait comment, a hissés sur un piédestal. Je ne connais rien de plus sot que le début de ses *Novelles*.

* Simplicius, Com. sur le Man. d'Ép., chap. LIII, p. 332, A.

La lutte était entre le polythéisme et la croyance à un seul Dieu. Les Alexandrins qui prirent parti pour le polythéisme, battirent cependant en brèche, par la spiritualité de leurs doctrines, les derniers remparts de ce culte déjà vaincu. Les payens parlaient encore des dieux, mais ils ne croyaient plus qu'au Dieu unique, qui a fait le ciel et la terre. Thémistius, Libanius, Maxime de Madaure et Symmaque ne sont séparés du christianisme que par des souvenirs et des habitudes; mais d'ailleurs, comme l'a fait remarquer Chateaubriand, ils parlent plutôt en chrétiens qu'en payens du vrai Dieu ou du Dieu universel. « Qu'il existe, dit Maxime, un Dieu souverain, sans commencement, sans postérité, qui est le père tout-puissant de la nature, il n'y a personne d'assez déraisonnable et d'assez aveugle, pour ne pas le reconnaître avec certitude. Eh bien! les vertus de ce Dieu, répandues dans l'œuvre de la création, nous les invoquons sous des noms divers, parce que nous ignorons le nom propre qui lui convient à lui-même. En effet, le mot Dieu est un nom commun à tous les cultes; ainsi donc, tandis que nous adressons aux différentes parties de ce grand être différents hommages, nous l'adorons tout entier. » Ce langage est encore plus singulier dans la bouche de Symmaque qui défend le polythéisme devant un empereur. Il demande la paix pour les dieux de la patrie, pour les dieux indigènes, et il ajoute, sans être embarrassé de la contradiction de ses paroles : « Il est juste de reconnaître sous tant d'adorations différentes une seule divinité. Ne contemplons-nous pas les mêmes astres? Le même ciel ne nous est-il pas commun? Le même monde ne nous enferme-t-il pas? » Sans doute, beaucoup de Grecs et de Romains avaient reconnu depuis longtemps l'absurdité de leur religion nationale; beaucoup, avant même l'apparition du christianisme, étaient ou déistes ou athées. Mais au IV[e] siècle de notre ère, on peut dire que tous les payens éclairés, quoiqu'ils s'obstinassent à conserver les dieux et les démons, ne reconnaissaient plus que l'Être suprême. De là cette facilité singulière avec laquelle beaucoup d'entre eux passaient au christianisme, surtout lorsque les honneurs ecclésiastiques tentaient leur ambition ou leur cupidité. Qu'avaient-ils à renier en effet, que quelques habitudes sans valeur et auxquelles ils ne tenaient souvent que par orgueil? Or, ce qui avait ainsi rapproché les deux croyances, c'étaient les écoles philosophiques d'Alexandrie et d'Athènes, dont les écoles de rhétorique ou de grammaire n'étaient que des succursales. Ce qu'on entendait de la bouche de Plotin ou de Porphyre, on pouvait l'entendre, sous une autre forme, de Libanius, de Thémistius ou de Plutarque[1]; et c'était le même fonds de doctrines qu'on retrouvait dans les Pères de l'Église. Un seul Dieu et une foule d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, voilà ce qu'on enseignait de tous côtés; de sorte que ceux-mêmes qui mêlaient à leurs idées religieuses de ridicules superstitions sur les démons, trouvaient largement, lorsqu'ils se faisaient chrétiens, de quoi se dédommager par les saints et par les anges de ce reste de polythéisme, dont leur mémoire ne pouvait se délivrer. Combien de temps eût encore duré la séparation hostile des payens et des chrétiens, si les persécutions et les barbares n'eussent donné raison à la foi nouvelle, c'est ce qu'il est impossible et sans importance de savoir. Mais il est certain que, grâce aux idées, les différences étaient insignifiantes : le progrès religieux était accompli.*

La philosophie d'Alexandrie contenait un autre principe qui eût épargné bien des crimes à l'humanité, s'il avait prévalu, c'est le principe de la liberté de conscience. Voyant

1. Ce n'est pas, bien entendu, l'auteur des Biographies, contemporain de Trajan.

* Symmaque, Relat. — Lett. de St Augustin, 233, n° 3.

les religions de haut, Plotin et Proclus les admettaient toutes par respect pour le sentiment religieux, et ils ne furent ennemis du christianisme, que parce qu'il laissait déjà voir tout ce qu'il pouvait contenir d'esprit d'intolérance et d'exclusion. Sans cela, ils n'auraient pas été embarassés pour lui trouver une place dans le vaste panthéon que leur érudition construisait. Or, jamais l'antiquité païenne n'avait été mise en demeure de se prononcer sur la liberté de conscience jusqu'à l'apparition de l'Évangile. Chacun était libre de croire ce qu'il voulait, pourvu qu'il n'attaquât point l'ordre établi; et si, après la scandaleuse affaire des bacchanales, le sénat romain ne voulut plus souffrir dans l'enceinte de Rome que les cultes autorisés par l'état, il faut moins voir dans ce fait un acte d'intolérance et de fanatisme, qu'une simple mesure de police et d'ordre public. Ce furent les juifs qui initièrent la politique romaine à la funeste manie des persécutions et qui commencèrent la lutte sauvage dont le Christianisme sortit à la fin victorieux. Rome, une fois engagée dans cette détestable guerre, alla jusqu'au bout, pour ne point céder à ce qu'on appelait l'obstination chrétienne. Dès lors, ainsi qu'on peut le voir dans Justin et dans Athénagore, la question de la liberté de conscience fut posée par les opprimés : un seul païen de l'époque de Marc-Aurèle la traita dans les termes mêmes où elle fut reprise plus tard par le paganisme persécuté. Tout culte est un hommage plus ou moins raisonnable que les hommes rendent à la divinité; quelques graves erreurs qu'il puisse s'y mêler, il repose sur le sentiment le plus élevé de notre nature; il est respectable, parce qu'il est une tentative de la faiblesse humaine pour adorer Dieu. Voilà les idées que développait Maxime de Tyr au second siècle; voilà les idées que les Alexandrins embrassèrent, et après eux, tous les païens éclairés. Ces sages maximes bridèrent la fougue et la haine de Julien contre le

Christianisme, et lorsqu'il voulut passer de taquineries, aussi innocentes que puériles, à des actes plus graves, elles inspirèrent à Ammien Marcellin et à Libanius un juste blâme contre leur héros. Mais Julien mort, elles furent oubliées par ceux qui les avaient émises les premiers, et ne purent arrêter ni les persécutions des chrétiens contre les païens, ni celles des orthodoxes contre les hérétiques, et des hérétiques contre les orthodoxes. Quoiqu'elles aient eu peu d'effet, nous ne devons pas moins les signaler comme une heureuse conséquence de la philosophie Alexandrine. N'éteignirent-elles pas d'ailleurs le fanatisme des païens et n'empêchèrent-elles pas les représailles qu'ils auraient pu souvent exercer contre leurs ennemis? Voyez avec quelle tolérance courtoise Maxime de Madaure écrit à Saint Augustin. « Puissent te conserver les dieux, par l'entremise desquels nous tous mortels, qui habitons la terre, nous honorons et nous adorons, sous mille modes divers et dans une discordante harmonie, le père commun des dieux et des mortels! » Mais le païen qui a le plus fortement exprimé le principe de la liberté religieuse, cette grande et simple vérité qui ne devrait jamais sortir du cœur des hommes, c'est Thémistius, s'adressant à l'empereur Constance. « Vous avez fait, lui dit-il, une loi pleine de sagesse, en assurant à chacun, avec le droit de prendre une croyance de son choix, le calme et la paix de l'âme. Mais cette loi ne date pas de vous; elle est contemporaine de l'humanité; c'est l'éternel décret de Dieu. Il dépose l'idée de la divinité dans toute âme, même dans celle du barbare et du sauvage, et cette idée est si souveraine en nous, que la force ne peut rien contre elle. Quant à la manière de l'exprimer, il l'a laissée à la volonté de l'homme. En appeler à la force contre la conscience, c'est donc entrer en guerre avec Dieu, puisqu'on essaie de ravir violemment aux hommes un droit qu'ils tiennent de Dieu

même.» C'est d'ailleurs une entreprise insensée autant que cruelle. «Il y a des bornes, ajoute Thémistius, où expire le pouvoir de la force. Les décrets et la colère des rois sont obligés de reconnaître la liberté des vertus et, par dessus tout, du sentiment religieux. On commande, on impose les mouvements du corps, mais aux sentiments de l'âme et de la pensée appartient une indépendance absolue. Un despotisme insensé a déjà osé cette violence sur des hommes, et méprisant leurs justes résistances, a prétendu imposer à tous les opinions d'un seul. Mais il ne réussit qu'à une chose, c'est que tous dissimulaient en face des supplices leurs sentiments véritables sans se convertir à sa doctrine. Ce qui est hypocrite ne saurait durer. Or, une religion née de la crainte, et non de la volonté, qu'est-ce autre chose qu'une hypocrisie.[1]» Oui, il faut le répéter avec Thémistius, Dieu veut que nous le méditions chacun avec notre intelligence et non avec celle d'autrui. «La liberté et, par conséquent, la variété est pour la religion comme pour les arts et pour les

1. «..... Nos persécuteurs se figurent que, par leur violence, ils nous amènent à la pratique de leur religion; ils se trompent; ceux qui paraissent avoir changé de culte sont restés tels qu'ils étaient. Ils vont avec les Chrétiens aux églises; mais en faisant semblant de prier, ils ne prient point, ou c'est à leurs anciens dieux qu'ils s'adressent en secret. . . . En matière de religion, laissez tout à la persuasion, rien à la force. Les Chrétiens n'ont-ils pas une loi conçue en ces termes : Pratiquez la douceur; tâchez d'obtenir tout par elle; ayez horreur de la nécessité et de la contrainte.» (Libanius, des Temples, éd. Reiske, p. 167.) Libanius prit sous sa protection plusieurs Chrétiens qui avaient démoli ou pillé les temples et que l'on poursuivait à cause de ces faits déjà anciens. «Prends garde, écrit-il à Béloeus, préfet de la Phénicie, que tes mesures ne fassent beaucoup de martyrs à la façon de Marc d'Aréthuse, qui a souffert tant de tortures et qui maintenant est vénéré comme un demi-dieu. Délivre Orion plutôt que d'en faire un saint. Il assure n'avoir rien dérobé aux dieux; et quand il l'aurait fait, maintenant qu'il n'a rien, crois-tu trouver une mine d'or dans sa peau? Par Jupiter, épargne le, ou, s'il doit être puni, que ce soit sans supplice (lett. 730). Il écrit au préfet Alexandre en faveur d'un nommé Eusèbe : «Absous-le, ou si tu ne veux pas l'absoudre, viens, si tu l'oses, l'arracher de chez moi, car il est dans ma maison, et, par les dieux, je ne me crois pas un lâche.» (Lett. 1057.)

sciences, la condition du progrès et de la vie; et l'accord absolu de toutes les opinions, ce rêve des hommes ignorants, ne peut que déplaire à l'auteur de la nature, parce que cet accord absolu n'est pas autre chose que la mort et l'extinction de la pensée.» Voilà les idées libérales que la philosophie inspirait à un rhéteur; et l'école d'Alexandrie n'eût-elle mis en lumière que cette grande vérité de la liberté religieuse, on devrait pour cela seul lui pardonner les intempérances de sa théologie et de son mysticisme. Mais c'est précisément ce que ses ennemis pouvaient le moins lui pardonner, et Justinien la proscrivit en fermant les écoles d'Athènes.*

Les philosophes se dispersèrent; la plupart s'exilèrent en Perse où ils croyaient trouver un asile pour la philosophie, mais frustrés dans leurs espérances, ils revinrent bientôt mourir silencieusement dans leur patrie. L'école était détruite et la liberté de la pensée paraissait avoir succombé avec elle. Il n'en était rien. Le mysticisme Alexandrin, dont l'influence moins utile que nuisible à l'humanité disparaissait d'ailleurs, tant qu'il eut ses docteurs et ses chaires, dans l'action plus générale de la religion chrétienne, ressuscita tout à coup au moyen-âge sous le nom respecté de Denys l'Aréopagite[1] et ralluma dans les esprits quelques étincelles de liberté. C'est lui qui fut condamné dans Scot Erigène, dans Amaury de Chartres, dans David de Dinant et dans Arnauld de Brescia. C'est lui que les docteurs orthodoxes retrouvèrent un peu plus tard dans les partisans d'Averroës et qu'ils poursuivirent à outrance sans jamais pouvoir l'extirper. Tandis qu'une phrase de l'*Isagoge* de Porphyre suscitait le duel sans fin des Réalistes et des Nominaux, le livre des *Noms*

* Thémist. (éd. Pétau.), Disc. XII, p. 280-284. — Am. Marc., liv. XXII, chap. 10.

1. Introduction à l'*Organum* ou à la logique d'Aristote.

même.» C'est d'ailleurs une entreprise insensée autant que cruelle. «Il y a des bornes, ajoute Thémistius, où expire le pouvoir de la force. Les décrets et la colère des rois sont obligés de reconnaître la liberté des vertus et, par dessus tout, du sentiment religieux. On commande, on impose les mouvements du corps, mais aux sentiments de l'âme et de la pensée appartient une indépendance absolue. Un despotisme insensé a déjà osé cette violence sur des hommes, et méprisant leurs justes résistances, a prétendu imposer à tous les opinions d'un seul. Mais il ne réussit qu'à une chose, c'est que tous dissimulaient en face des supplices leurs sentiments véritables sans se convertir à sa doctrine. Ce qui est hypocrite ne saurait durer. Or, une religion née de la crainte, et non de la volonté, qu'est-ce autre chose qu'une hypocrisie.[1]» Oui, il faut le répéter avec Thémistius, Dieu veut que nous le méditions chacun avec notre intelligence et non avec celle d'autrui. «La liberté et, par conséquent, la variété est pour la religion comme pour les arts et pour les

1. «..... Nos persécuteurs se figurent que, par leur violence, ils nous amènent à la pratique de leur religion; ils se trompent; ceux qui paraissent avoir changé de culte sont restés tels qu'ils étaient. Ils vont avec les Chrétiens aux églises; mais en faisant semblant de prier, ils ne prient point, ou c'est à leurs anciens dieux qu'ils s'adressent en secret. . . . En matière de religion, laissez tout à la persuasion, rien à la force. Les Chrétiens n'ont-ils pas une loi conçue en ces termes : Pratiquez la douceur; tâchez d'obtenir tout par elle; ayez horreur de la nécessité et de la contrainte.» (Libanius, des Temples, éd. Reiske, p. 167.) Libanius prit sous sa protection plusieurs Chrétiens qui avaient démoli ou pillé les temples et que l'on poursuivait à cause de ces faits déjà anciens. «Prends garde, écrit-il à Bélœus, préfet de la Phénicie, que tes mesures ne fassent beaucoup de martyrs à la façon de Marc d'Aréthuse, qui a souffert tant de tortures et qui maintenant est vénéré comme un demi-dieu. Délivre Orion plutôt que d'en faire un saint. Il assure n'avoir rien dérobé aux dieux; et quand il l'aurait fait, maintenant qu'il n'a rien, crois-tu trouver une mine d'or dans sa peau? Par Jupiter, épargne le, ou, s'il doit être puni, que ce soit sans supplice (lett. 730). Il écrit au préfet Alexandre en faveur d'un nommé Eusèbe : «Absous-le, ou si tu ne veux pas l'absoudre, viens, si tu l'oses, l'arracher de chez moi, car il est dans ma maison, et, par les dieux, je ne me crois pas un lâche.» (Lett. 1057.)

sciences, la condition du progrès et de la vie; et l'accord absolu de toutes les opinions, ce rêve des hommes ignorants, ne peut que déplaire à l'auteur de la nature, parce que cet accord absolu n'est pas autre chose que la mort et l'extinction de la pensée.» Voilà les idées libérales que la philosophie inspirait à un rhéteur; et l'école d'Alexandrie n'eût-elle mis en lumière que cette grande vérité de la liberté religieuse, on devrait pour cela seul lui pardonner les intempérances de sa théologie et de son mysticisme. Mais c'est précisément ce que ses ennemis pouvaient le moins lui pardonner, et Justinien la proscrivit en fermant les écoles d'Athènes.*

Les philosophes se dispersèrent; la plupart s'exilèrent en Perse où ils croyaient trouver un asile pour la philosophie, mais frustrés dans leurs espérances, ils revinrent bientôt mourir silencieusement dans leur patrie. L'école était détruite et la liberté de la pensée paraissait avoir succombé avec elle. Il n'en était rien. Le mysticisme Alexandrin, dont l'influence moins utile que nuisible à l'humanité disparaissait d'ailleurs, tant qu'il eut ses docteurs et ses chaires, dans l'action plus générale de la religion chrétienne, ressuscita tout à coup au moyen-âge sous le nom respecté de Denys l'Aréopagite[1] et ralluma dans les esprits quelques étincelles de liberté. C'est lui qui fut condamné dans Scot Erigène, dans Amaury de Chartres, dans David de Dinant et dans Arnauld de Brescia. C'est lui que les docteurs orthodoxes retrouvèrent un peu plus tard dans les partisans d'Averroës et qu'ils poursuivirent à outrance sans jamais pouvoir l'extirper. Tandis qu'une phrase de l'*Isagoge* de Porphyre suscitait le duel sans fin des Réalistes et des Nominaux, le livre des *Noms*

* Thémist. (éd. Pétau.), Disc. XII, p. 280-284. — Am. Marc., liv. XXII, chap. 10.

1. Introduction à l'*Organum* ou à la logique d'Aristote.

divins où se retrouvent, sous une apparence chrétienne et avec l'autorité d'un disciple des apôtres, toutes les ambitions ultra-spiritualistes des Néo-platoniciens, ébranlait avec moins de bruit, mais plus profondément peut-être, l'édifice sacré de la théologie. L'indépendance des novateurs s'accrut encore, lorsque la philosophie arabe sortit de Séville et de Cordoue pour se répandre dans toute l'Europe. Il n'y eut point d'espérance chimérique qui ne remuât les esprits, point de révolte qui ne les tentât. La magie, l'astrologie, l'alchymie, le théisme et même l'athéisme[1] se mêlèrent de la façon la plus bizarre à l'amour de la science, à l'exaltation de la piété, à des vœux d'égalité et de justice, à des protestations et à des attaques contre toutes les puissances établies, qui ne pesaient pas moins sur la vie et sur le cœur des hommes que sur leur pensée. Or, il est incontestable que la philosophie d'Averroës et, par conséquent, le mysticisme n'a cessé d'être, pendant le moyen-âge, la cause active de tous ces mouvements d'indépendance.

Il y a deux courants très-distincts dans la Scholastique: l'un tout logique, qui vient de Boèce et d'Aristote; l'autre tout mystique, qui vient de Scot Erigène et d'Averroës et qui remonte par eux jusqu'aux Néo-platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes. Or quelles que soient les témérités d'Abélard et de tous les hommes de l'école qui sont plus ou moins nominalistes, elles paraissent bien timides à côté de celles d'Amaury, de David, des *Frères du libre esprit* et de ces sectaires français, qui attaquèrent ouvertement les principaux dogmes du christianisme et qui soutenaient que Dieu

1. Au moins la négation des religions positives. Les *Trois imposteurs*, tel est le titre d'un ouvrage qu'on attribue à Averroès, quoiqu'il n'ait probablement jamais existé. Ce titre exprime cependant, je n'en doute pas, certaines tendances des Averroïstes à l'indépendance religieuse.

est dans toutes les âmes, aussi bien dans celle d'Ovide[1], que dans celle de Saint Augustin. Ce mysticisme hardi n'est pas une explication plus ou moins spirituelle et raffinée de l'orthodoxie, comme celui de Richard de St. Victor, de Bonaventure, de Gerson et de l'auteur, quel qu'il soit, de l'Imitation: c'est une protestation et une révolte. On y sent un amour indiscret, mais puissant, de l'indépendance, qui n'existe jamais à ce degré dans le mysticisme, lorsqu'il n'est que la libre pensée s'élevant peu à peu et furtivement à l'ombre d'une religion; et si l'on ne savait certainement de quelle source il est venu, on ne s'expliquerait pas mieux une audace si extraordinaire dans ces temps d'obéissance et de foi, qu'on ne comprendrait, sans Aristote et St. Augustin, l'étendue et la maturité d'esprit de St. Thomas à l'origine et dans l'enfance de l'esprit moderne. Le mysticisme, malgré ses écarts et ses chimères, retrouva alors son véritable rôle philosophique, s'il est vrai que qui dit philosophie dise progrès et liberté. Ce n'est donc pas à Alexandrie et dans la Grèce, mais dans l'Italie, dans la France et dans l'Allemagne du moyen-âge qu'il faudrait chercher la profonde et salutaire influence du Néo-platonisme. En Grèce, il n'eut d'autre résultat que d'éteindre dans l'adoration stérile du passé et dans la superstition les derniers restes de la pensée antique; et quoiqu'il ait concouru au développement, d'ailleurs nécessaire et spontané, du spiritualisme chrétien, je ne puis m'empêcher de croire, qu'en somme il aurait fort mal servi les progrès de la pensée, si, dans sa mort officielle et apparente,

1. Il faut l'avouer,

On ne s'attendait guère
A voir *Ovide* en cette affaire.

Mais Ovide est un des maîtres laïques du moyen-âge. Il est cité par Abélard; il est cité dans certaines ordonnances royales; et son Art d'aimer défraie une partie considérable de la littérature des troubadours et des trouvères.

il n'eut poussé des rejetons inattendus. Mais le moyen-âge est en dehors des limites de mon travail; je dois donc me contenter d'indiquer en passant cette influence posthume des Plotin, des Porphyre et des Proclus, afin de ne point paraître sévère jusqu'à l'injustice envers une philosophie considérable, mais trop vantée.

CONCLUSION.

Vraie origine de la civilisation ou de l'humanité. — Grèce; idée de la civilisation et ses progrès. — Rome; réalisation des idées grecques; unité. — Ruine nécessaire de la civilisation gréco-romaine. — Qu'en est-il resté?

En arrivant à la fin de cette histoire des idées morales dans l'antiquité, je me contenterai, pour toute conclusion, de dégager l'idée principale et unique, que j'ai poursuivie sans relâche sous la confuse variété des faits et des systèmes. Cette idée est celle même de la civilisation ou de ce que les Romains appelaient si justement l'humanité. Chez quelle peuple a-t-elle réellement commencé et de quel point est-elle partie? Quels ont été ses phases diverses et ses progrès? Quelle part revient aux Grecs, et quelle revient aux Romains dans la civilisation ancienne? Enfin, qu'est-il resté de leur œuvre, lorsque l'Empire succomba sous les coups des barbares?

Si l'on jette les yeux sur le monde antique vers le sixième siècle avant Jésus-Christ, on ne voit que diversité, inégalité, confusion et désordre; car partout règne souverainement le principe de la force. Nulle trace de civilisation véritable, si ce n'est sur un point à peine perceptible, je veux dire dans les pays habités par les Grecs Ioniens. Je sais que j'exprime une opininon qui paraît aujourd'hui à beaucoup de savants un paradoxe ou un préjugé suranné. Mais je l'avoue, il m'est impossible de reconnaître même une ébauche de civilisation là ou je cherche vainement les premiers principes du droit. Quand je veux juger d'un homme, je ne demande pas s'il est savant ou s'il a du génie, mais s'il est juste, fort et bon; ces qualités sont la perfection essentielle de l'homme; les

autres n'en sont que des accessoires et des ornements. De même quelques découvertes mécaniques ou scientifiques, des monuments plus prodigieux que les Pyramides ou plus élégants que le Parthénon, des langues d'une structure admirable, de belles poésies et même de profondes idées religieuses ne font pas à mes yeux la civilisation et l'humanité d'un peuple. L'égalité du droit, la liberté, le respect de l'homme pour l'homme, le sentiment de la dignité individuelle, le mouvement et la vie, voilà l'unique mesure de la civilisation.

Les Grecs, quelle que soit leur infériorité sous d'autres rapports, ont sur leurs prédécesseurs de l'Orient l'immense avantage de se faire une idée juste de l'État; car la petite cité hellénique, avec tous ses défauts, est déjà la justice et l'humanité en raccourci. La loi, si vous ne la considérez que par rapport aux citoyens, y est ce qu'elle doit toujours être, égale pour tous et seule souveraine. Par conséquent, l'obéissance n'avait chez les Grecs rien d'humiliant ni de servile; elle relevait plutôt qu'elle n'abaissait la valeur morale de l'individu. D'un autre côté, la loi faisait de l'État, non quelque chose d'analogue à ces corps bruts qui ne sont formés que de parties juxtaposées les unes à côté des autres, mais un corps un et animé, dont chaque membre vivait à la fois d'une vie propre et de la vie de tout l'ensemble. Étendez l'état oriental sur la surface entière du globe, vous n'avez qu'un immense troupeau; étendez-y la cité grecque, prise dans ses principes vraiment organiques, et vous avez l'humanité. Les Hellènes me paraissent donc, par excellence, le peuple élu, digne de porter le ministère sacré de la pensée et de la civilisation. Or, plus le principe de la liberté, qui est l'âme de toute vraie société d'hommes, était prépondérant dans une cité grecque, plus cette cité méritait d'être la lumière de l'univers. Voilà pourquoi la ville de Minerve devint entre toutes les autres la ville du

génie et de la philosophie. Ce n'était pas ici un de ces États, comme ceux de l'Orient, qui peuvent se remuer beaucoup sans avancer jamais. Une fois qu'Athènes a pris sa vraie forme politique par la législation de Solon, toutes les facultés humaines s'y développent avec une prodigieuse énergie : elles aspirent sans cesse au mieux et à la perfection, et le mouvement devient progrès.

La civilisation, sans doute, n'en était pas à ses premiers essais; et même, si l'on va de l'Inde à l'Arie et à la Perse, et de ces pays à la Grèce, on peut se convaincre qu'il y a un mouvement continu, s'élevant du prêtre au guerrier, et du guerrier au citoyen, avant d'arriver enfin jusqu'à l'homme. Je veux croire que la religion indienne renferme la plus sublime métaphysique. Mais alors la métaphysique n'est point la vie ni la vertu. Qu'est-ce que l'homme dans l'Inde? Un néant qui craindrait d'être quelque chose, et qui aspire à se perdre dans le vide inerte et ténébreux de la substance universelle. Le fidèle n'est plus, en Perse, un religieux ou un ascète avide de l'anéantissement; c'est un soldat toujours sous les armes contre le génie du mal; il lui résiste, il l'attaque, il le combat, il le poursuit, non plus par ces mortifications monstrueuses qui sont la folle sainteté de l'Indien, mais par des actes utiles à la vie et à la société. Si l'on pouvait oublier un moment le despotisme oriental et l'institution de la polygamie, aussi énervante pour l'homme que dégradante pour la femme, on croirait descendre en passant de la Perse à la Grèce : tant les fables religieuses d'Homère et d'Hésiode paraissent des jeux d'enfants à côté de la foi idéaliste des mages! Mais que l'on considère les droits du citoyen grec, son dévouement aux lois et à la patrie, son enthousiasme pour la liberté, son intelligence et son activité toujours en éveil, et l'on conviendra que toute la supériorité est, au contraire, du côté des Hellènes. C'est que le citoyen

est déjà un homme, qui a conscience de lui-même et de ce qu'il vaut. Platon fait dire à un Égyptien que les Grecs seront toujours des enfants, parce que leur amour du changement et de la nouveauté ne donne à rien le temps de vieillir. C'est le contraire qui est vrai : les Grecs arrivèrent rapidement à la maturité et à l'âge d'homme, parce que chez eux les idées enfantaient les idées et que tout progrès était suivi d'un autre progrès. Il n'en est point de leur génie, comme de celui des peuples pétrifiés de l'Orient. Semblable au dieu Apollon qui, à peine sorti du sein de sa mère, saisit son arc et sa lyre, et s'avance fièrement au milieu des immortels qu'il étonne, la race hellénique nous paraît, dès les temps les plus reculés, affranchie des entraves saintes qui arrêtent et immobilisent l'humanité sous prétexte de la soutenir; et l'on peut déjà voir dans Homère qu'elle fait consister la vie dans le mouvement et la liberté. C'était pour elle comme une nécessité physique de se remuer et d'aller en avant. On comprend que les Perses, sous la mortelle influence du sérail et du despotisme, se soient vite arrêtés dans la route de la civilisation : on comprendrait à peine que les démocraties grecques n'en eussent point fourni toute la carrière.

Mais jusqu'au moment où l'humanité prit en Grèce pleine conscience d'elle-même par la philosophie, le progrès lent et obscur semble plutôt l'œuvre d'une force naturelle et fatale que de l'homme, parce qu'il vient de l'instinct, des nécessités du climat, de mille circonstances physiques ou politiques, et non de la pensée libre et sûre d'elle-même. L'homme s'agite mené par une force inconnue : il n'est pas encore capable de sa propre conduite. Tout change à partir de Socrate : il ne se produit plus un progrès dans les mœurs, dans le droit et dans la religion, qui n'ait été prévu, réclamé, préparé, mûri par la philosophie. La justice éternelle est sans cesse proposée aux esprits, comme un modèle qu'ils

doivent suivre, comme un idéal sur lequel doivent se modeler les particuliers et les sociétés; et malgré la fatalité, qui pèse toujours par quelque endroit sur les choses humaines, l'homme devient vraiment l'arbitre et l'artisan de sa destinée. Le mot latin d'*humanitas* pour exprimer la civilisation est excellent : c'est, en effet, l'humanité elle-même qui, se dégageant et de la nature et des langes théocratiques, commence à se développer librement avec une énergie et une conscience de soi, qui ne s'éteindront plus, malgré quelques défaillances et quelques éclipses apparentes. Mais quelque remuante et aventureuse qu'on se figure la race grecque, elle me paraît aussi timide et lâche à l'application que hardie à la théorie; et si quelques hommes, se façonnant et se taillant en quelque sorte, comme de belles statues, sur l'idéal qu'ils se sont formé, s'offrent à notre admiration comme les types les plus simples et les plus accomplis de notre nature, il faut avouer que la société, soit par la force d'inertie de l'habitude, soit par la nécessité des circonstances politiques, s'est bien peu modifiée et perfectionnée sous l'influence des idées. Aux Grecs de concevoir! Aux Romains de réaliser! Telle est la fonction et la destinée des deux peuples anciens, promoteurs de la civilisation.

Voyons d'abord le progrès de l'idée. Il faut distinguer deux époques dans ce mouvement, la philosophie avant Alexandre et la philosophie après Alexandre, et si l'on veut les définir par ce qui les caractérise plus particulièrement, la philosophie politique et toute grecque, la philosophie cosmopolite et tout humaine.

A part certains principes très-généraux, qui dépassent évidemment le cercle de la vertu politique, que font Socrate, Platon et Aristote, que d'exprimer l'idéal de l'État et du citoyen? La souveraineté exclusive de la loi et l'égalité de tous les citoyens, tels sont les principes fondamentaux et

organiques de la cité; la liberté et la concorde, voilà sa fin. Les législateurs et ceux qu'on a appelés les sept sages avaient fait de nobles efforts, non-seulement pour faire régner la justice et l'égalité dans l'État, mais encore pour y développer tous les germes de cette sociabilité ou de cette philanthropie naturelle, qui ne permet pas à l'homme d'être indifférent et étranger à l'homme. La philosophie n'eut qu'à marcher dans cette voie ouverte par le génie des populations helléniques. Elle put se tromper souvent sur les moyens de resserrer entre les membres de l'État les liens de la solidarité sociale ou de la fraternité; mais l'idée qu'elle se forma des rapports mutuels des citoyens est si vraie et si solide, qu'on a pu l'étendre, mais non point la changer. Dès ce moment la perfection d'une société fut aux yeux des penseurs ce qu'elle est encore aujourd'hui pour nous. Une société véritable est une communauté d'égaux et de frères, selon l'immortelle définition d'Aristote; et cette communauté serait parfaite si tous n'avaient qu'un cœur et qu'une âme, de sorte qu'on fût aussi sensible aux biens et aux maux d'autrui qu'à ses biens et à ses maux personnels. Ces principes, je le sais bien, sont encore renfermés dans l'enceinte de la cité; et c'est là le tort de la philosophie antérieure au Stoïcisme; mais il faudrait un étrange aveuglement pour ne pas y reconnaître tous les traits essentiels du vrai droit et de la véritable humanité.

Toutefois, quoique l'État grec fut fondé sur l'égalité dans la justice et dans l'amitié, les croyances morales et les habitudes se ressentaient souvent de la rudesse et de la violence des passions primitives. Le premier cri de la justice dans l'enfance des peuples est «Bien pour bien, mal pour mal», et la première de toutes les lois semble celle de la réciprocité ou du talion. Les législateurs s'étaient efforcés de faire disparaître de l'intérieur de la cité cet esprit de vengeance,

d'autant plus implacable, qu'il a les dehors de la justice. Mais comme ils étaient d'ailleurs obligés de favoriser tout ce qui entretient et fomente l'énergie des courages, on ne doit point s'étonner que des populations, belliqueuses et ardentes aux luttes politiques, fissent d'abord consister la vertu dans le courage et le zèle à servir ses amis et dans la puissance de faire du mal à ses ennemis. De là une estime exagérée des vertus mâles et guerrières. L'homme bon par excellence, c'est toujours le brave, comme aux temps héroïques; et le brave, c'est le fort, capable de porter une pesante armure et d'endurer patiemment la fatigue; il faut seulement ajouter à ces qualités purement physiques le respect de la discipline, le dévouement aux lois et à la liberté, le sentiment de l'honneur et l'ardente passion de la gloire. Bientôt, à la justice qui compense le mal par le mal pour satisfaire le ressentiment naturel de l'injure, la philosophie opposa cette justice supérieure, qui cherche à guérir et à corriger le coupable en lui rendant le bien pour le mal. La vertu, en effet, est faite pour aimer, et non pour haïr. Homme, ne doit-on pas avoir compassion de l'ignorance et de la faiblesse humaines? Tout se tient dans les choses morales : c'était une chose belle et magnanime de se venger, parce que, la vertu n'étant que la force, la marque la plus certaine de la vertu était de tenir son ennemi abattu à ses pieds. Mais si la douceur et la mansuétude deviennent les témoignages les plus irrécusables de la magnanimité, c'est que la philosophie met surtout la vertu dans l'harmonie et la paix de l'âme. Les passions étaient brutales et violentes, et par suite la douceur, la facilité, le pardon de l'injure et la clémence difficiles à pratiquer, même quand on ne les eût pas considérés comme des signes de faiblesse et de néant. Pourquoi? C'est que l'inexpérience de la vie faisait prendre pour les plus grands des biens la richesse, la puissance, la beauté, la réputation et

tous les objets naturels de nos désirs. Mais voilà qu'en regardant en eux-mêmes les philosophes découvrent des biens plus précieux : la beauté de l'âme devient supérieure à celle du corps, l'intelligence à la force, les vertus modestes et pacifiques aux qualités éclatantes et guerrières. Dès lors la vertu n'est plus le privilége d'un sexe plutôt que de l'autre; la femme ne paraît plus incapable d'y participer, ni, par conséquent, indigne de respect et d'amour. L'égalité s'étend et se généralise même dans le sein de la cité grecque ; la communauté politique se ressouvient de la moitié de ses membres, qu'elle connaissait à peine; et de plus, comme la vertu s'est substituée à la force, et la paix à la guerre, le principe de l'amitié domine et règle celui d'une étroite justice pour adoucir ce que le droit strict peut avoir d'âpreté dure et sauvage. Les rapports réciproques des citoyens aboutissent donc à une véritable fraternité.

Toutefois, tant que ces rapports de justice, d'égalité, de liberté et d'union n'existent pas entre les peuples, comme entre les citoyens d'une même état, ce n'est qu'une demi-civilisation, qu'une demi-humanité. Aristote et Platon, admettant que l'État est fait pour la paix, et non point pour la guerre ni la conquête, étaient sur la voie du droit international; mais ils s'arrêtèrent à moitié chemin: Platon, on ne saurait dire pour quelle raison; Aristote, parce qu'il était entêté jusqu'à l'absurde de la supériorité naturelle des Grecs sur les barbares. Aussi n'arrivèrent-ils tous les deux qu'à l'idée de la patrie grecque ; et ce progrès est théoriquement si peu considérable, qu'à peine mériterait-il d'être signalé sans les principes mis en avant par les deux philosophes et bientôt adoptés par les orateurs. Selon Aristote, ce devrait être une maxime pour les États comme pour les particuliers, de ne point faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas souffrir soi-même. Les orateurs attiques disaient encore mieux : les cités puissantes doivent secourir et protéger les cités faibles, d'après ce principe qu'il faut faire à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît. Car, suivant Platon, les Grecs sont naturellement amis et frères des Grecs. Ainsi la justice et la fraternité s'étendaient des citoyens aux cités elles-mêmes, pourvu qu'elles appartinssent à la race privilégiée des Hellènes.

La logique de la conscience était arrêtée et faussée, dans les plus grands esprits, par des ménagements politiques ou par des préjugés nationaux que nous avons peine à comprendre. Aussi vous retrouvez jusque chez les philosophes la défiance, sinon le mépris et la haine des étrangers. Platon ne va pas sans doute jusqu'à leur interdire l'entrée de sa République ; il les exempte des humiliations dont ils étaient l'objet dans les cités grecques, même les plus libérales; mais il leur refuse de rester dans la cité au delà d'un terme prescrit, comme si un État avait plus le droit de s'isoler que les particuliers, dans le vain espoir de conserver une perfection et une pureté chimériques. Dans son respect jaloux pour les droits des citoyens, il défend que l'esclave affranchi puisse jamais se mêler au peuple, et son génie si pénétrant ne voit point que ce ridicule orgueil de l'autochthonie n'était pas moins nuisible aux États grecs, qui périssaient faute d'hommes, que contraire à la nature et à la justice éternelle. Enfin Platon, qui reconnaît tous les inconvénients et l'iniquité de l'esclavage, n'ose pas cependant l'attaquer par une prudence toute politique, tandis qu'Aristote s'évertue à le justifier au nom même du droit naturel. Il fallait bien pourtant se souvenir quelquefois de l'unité du genre humain ou de la parenté qui nous lie originairement les uns aux autres. « Une même terre, dit Euripide, nous a tous également nourris, et personne n'a de priviléges. Nobles ou non-nobles, nous ne sommes qu'une même race. C'est le

temps et la loi qui ont produit l'orgueil de la noblesse. Une heureuse naissance, voilà ce qui nous donne du cœur; et c'est Dieu, et non la richesse, qui nous donne l'intelligence. » — «Des hommes ainsi que des dieux, dit Pindare, l'origine est la même. Une mère commune nous anima tous du souffle de la vie.» Aristophane savait qu'il n'y a de différence entre un maître et son esclave, qu'en ce que l'un a été assez riche pour acheter l'autre; et je ne doute pas que l'émotion des Grecs ne déclarât avec les sophistes, que l'esclavage est fondé non sur la nature, mais sur la violence, lorsqu'Euripide leur mettait sous les yeux Hécube, Andromaque ou quelque autre princesse déchue qui s'écriait : « J'étais votre reine tout-à-l'heure et je suis maintenant votre compagne de servitude et de misère.» Les préjugés civiques et nationaux, qui étouffaient les lumières de la conscience naturelle, s'effacèrent par l'effet du temps et des événements; et vous n'en trouveriez plus de trace dans le cynisme d'Aristippe ou d'Antisthène, ni dans l'égoïsme d'Épicure et de Pyrrhon, au moment où Alexandre conciliait les Grecs et les barbares, la Hellade et la Perse, « ces deux sœurs, selon l'expression d'Eschyle, qui n'étaient séparées que par le costume et par le territoire.» Rien ne s'opposait donc plus à la conception de la patrie universelle ou de l'humanité, et cette grande conception est l'œuvre véritable du Portique. C'est ce que les Stoïciens et leurs ennemis semblent avoir mieux compris que les modernes historiens de la philosophie. Les Stoïciens se vantaient principalement d'être «les fondateurs des droits du genre humain»; et leurs adversaires, autant qu'on en peut juger par les écrits de Cicéron, leur dérobaient surtout le sentiment et l'idée du cosmopolitisme, qui avaient manqué aux Platon et aux Aristote. L'unité du genre humain, un même droit ou une même loi pour tous les êtres raisonnables, l'égalité, la philanthropie, la communauté ou la solidarité

universelle : voilà les grandes nouveautés de la philosophie contemporaine d'Alexandre. Et ce ne sont point là des idées mal déterminées ou jetées en passant : ce sont des dogmes arrêtés, invariables, rigoureusement enchaînés les uns aux autres, et formant un des plus savants systèmes qui aient jamais été construits par la pensée. Le Stoïcisme ne sait pas s'il n'y a physiquement qu'une race d'hommes ou s'il y en a plusieurs, si les barbares et les nègres ont la même origine et le même père mortel que les Grecs et que les blancs; mais il sait que tout homme est un être raisonnable et libre, qui a Dieu même pour père; qu'il ne relève originairement et essentiellement que d'une seule loi, la vérité ou la raison universelle; que l'unité du droit fait l'unité de la cité, et que, par conséquent, nous avons tous à l'égard les uns des autres les mêmes devoirs et les mêmes droits qu'un citoyen à l'égard d'un citoyen. Ainsi s'était agrandie, jusqu'à devenir l'humanité même, la petite cité démocratique des Ioniens, cette unité organique et vivante, dont le principe et l'âme était l'égalité, et dont les effets naturels étaient la liberté, la paix, les services réciproques et l'amour. Avant le Stoïcisme, il y avait, sans doute, des lois et des droits; mais c'est avec le Stoïcisme que le droit même commence. Car l'essence et la condition du droit c'est d'être ou tout au moins de pouvoir être universel. De même il y avait des sentiments et des actes humains; ce serait un blasphème contre la nature de le nier. Mais ce n'est que dans les contemporains d'Alexandre, que commence l'idée même d'humanité, parce que c'est alors seulement, que l'on comprit que l'homme est un être sacré, qui a droit au respect et à la bienveillance de ses semblables, par cela seul qu'il est homme.

Autre progrès : la morale devenait du même coup universelle et plus personnelle. La fin de l'être raisonnable et libre ne saurait être quelque chose qui lui soit étranger, comme

la force, la gloire et l'intérêt de l'État : sa fin, c'est sa propre perfection. Sociable par nature, il se doit, il est vrai, au bien de ses semblables, et celui là ne vit pas, même pour soi, qui ne vit pas pour les autres. Mais ce n'est qu'en vue de sa conformité à la loi, c'est-à-dire à ce qu'il a de plus intime à lui-même et, par conséquent, ce n'est qu'en vue de sa perfection individuelle qu'il se donne tout entier aux autres et à la société. Hors de là, il s'avilit et se perd. Non, l'être humain, quel qu'il soit, ne saurait être traité comme un rouage dans une machine, si industrieusement qu'elle soit construite; il est un être principal, comme disaient les Stoïciens; il a sa fonction propre à remplir, et sa dignité est supérieure à toutes les lois positives et à toutes les constitutions. Homme ou femme, Grec ou barbare, libre ou esclave, ignorant ou savant, beau ou difforme, bien portant ou malade, la vertu ne dédaigne, ne méprise, ne repousse personne; et chacun est tenu également, quoique diversement, de poursuivre le bien et la perfection dans la mesure de ses capacités et de ses forces. Le Stoïcisme, comme toute vraie morale, n'admettait donc point d'excuse du vice ni d'impossibilité pour la vertu, parce qu'il n'y a point de situation qui puisse jamais empêcher un homme de remplir sa fonction d'homme. Aussi prêche-t-il avant tout la liberté intérieure, cette liberté que les brigands ni les tyrans ne sauraient nous ravir, et sur laquelle Jupiter lui-même ne s'est point réservé de pouvoir. Mais il n'en reconnaissait pas moins que les coutumes et les institutions gênent ou favorisent l'individu dans l'accomplissement de sa destinée. Il réprouvait donc l'esclavage, non-seulement parce que l'esclavage déprave et celui qui en souffre et celui qui en profite, mais encore parce qu'il était dans l'esprit de cette grande philosophie de rejeter tout ce qui dans les lois positives fait plus ou moins de l'homme un instrument et un simple ressort. La cité grecque contenait,

sans doute, des germes de la vraie liberté : car, c'est être libre que de savoir précisément à quoi l'on doit obéir, et de n'avoir d'autre maître que la loi. Mais aussi, il faut en convenir, la loi était plus ou moins une rude et étroite discipline, qui comprimait certaines parties de la nature humaine pour en développer d'autres outre mesure. La cité universelle ne demandait à l'homme que d'être pleinement homme, parce qu'elle pouvait l'accepter tout entier. Je regrette que nous ne connaissions plus « tout cet essaim de vertus », que Plutarque reproche à Chrysippe d'avoir introduit dans la morale. Car je m'assure qu'au milieu de beaucoup de vaines subtilités nous trouverions une connaissance plus étendue de l'homme, que dans les fines et curieuses analyses d'Aristote. Toutes les qualités et toutes les actions vraiment humaines pouvaient trouver leur place dans le Stoïcisme; et comme la liberté individuelle est beaucoup moins gênée dans les grandes villes que dans les villages, l'homme devait être plus à l'aise dans la cité de Jupiter, que dans les démocraties les plus libérales de la Grèce. Aussi le Stoïcisme, malgré sa rigidité proverbiale, me paraît-il la vraie école de la liberté. Car il n'exigeait qu'une seule espèce d'obéissance, la conformité volontaire et tout intérieure de l'être raisonnable à la raison universelle. Or, comme nous le trouvons dans une des lettres attribuées à Platon, c'est souvent une dure servitude que d'obéir aux lois des hommes; mais la suprême liberté consiste à se faire l'esclave de Dieu.

La religion naturelle n'était pas restée en arrière du droit et de la morale, et, par un coup de génie, la philosophie s'était élevée tout d'abord à l'idée du Dieu unique et universel. Socrate, Platon, Aristote, Zénon, Chrysippe, Cléanthe et leurs successeurs ne pouvaient certes ignorer ce que Pythagore, Parménide et Anaxagore avaient découvert, ce que les poëtes mêmes pressentaient. On peut leur reprocher

d'avoir trop ménagé la religion vulgaire, et d'avoir trop espéré qu'ils pourraient communiquer une signification pure et morale à ces créations de la fantaisie et de l'instinct religieux, encore dans l'enfance. Les Épicuriens, quelque peu de sympathie qu'on doive avoir pour leur athéisme, étaient seuls dans le vrai, et l'on ne saurait disconvenir, lorsqu'on juge les choses de haut, que leur horreur pour la superstition ne fût plus éclairée que le sens religieux de Platon et des Stoïciens. Ils comprenaient que des fables absurdes, même quand elles sont ingénieuses, sont aussi incompatibles avec la dignité qu'avec la rigueur de la pensée. Ils avaient donc raison de proscrire sans pitié tous ces fantômes qu'on appelait des dieux, et l'on comprend difficilement qu'un Platon et que des hommes comme les chefs du Portique n'aient point abandonné résolument des traditions puériles ou scandaleuses, que leur bon sens et leur moralité repoussaient. Mais c'est ignorer l'histoire ou se moquer, que d'attribuer à ces grands esprits les erreurs et les grossièretés du polythéisme. Ils n'admettaient qu'un seul Dieu, principe immatériel et intelligent de l'univers; et c'est à cette suprême unité que la philosophie rattachait l'unité de la raison, du droit et du genre humain.

Si donc vous considérez le progrès accompli, au moins théoriquement, vous vous persuaderez que les dieux innombrables de la fable ont fait place au vrai Dieu, qui est unique comme le monde et comme la vérité; que toutes les diversités de cités, de peuples et de races se sont évanouies dans l'unité de la ville de Jupiter; que les inégalités naturelles et politiques s'effaçaient devant l'égalité morale de la loi universelle; que la justice, la philanthropie et la paix avaient triomphé de la guerre et de l'iniquité; qu'en un mot la vraie civilisation ou la vraie humanité s'était fait jour dans les esprits, au travers des préjugés de toute espèce, vaincus et

dissipés. Prenez au contraire les faits, et vous serez étonné de la disproportion entre l'idée et ses résultats. Les dieux sont moralement morts, et personne ne pense à les jeter hors de leurs temples pour y mettre à la place le Dieu de la raison. Les idées, sorties d'Athènes, se répandent et courent le monde; mais les lois demeurent toujours locales, et les hommes, étrangers les uns aux autres et ennemis. Au lieu de cités et de citoyens, la Grèce n'a plus que des habitants et des villes; mais déchirée entre les ambitions impuissantes des Macédoniens, de la ligue achéenne et de quelques misérables petits tyrans, elle ne peut même réaliser l'idée de la patrie grecque, en établissant la seule unité dont elle soit peut-être capable, celle d'une fédération.

Il n'y a de progrès que dans l'Orient, soumis par l'épée d'Alexandre; encore faut-il se borner à considérer le côté extérieur et matériel de la civilisation. Sans achever les plans gigantesques du conquérant, le gouvernement des Séleucides et des Ptolémées avait accru et mis en circulation les richesses des pays vaincus; de nouvelles voies étaient ouvertes au commerce et, par conséquent, aux communications toujours plus fréquentes des peuples; les grandes villes, où se mêlaient Grecs et indigènes, étaient à la fois des centres de fusion et des foyers de lumières; les sciences fleurirent; les lettres furent en honneur; on appela de toutes parts les grammairiens[1], les poëtes et les philosophes; et nul doute que les doctrines grecques n'aient commencé de bonne heure à s'infiltrer dans les croyances traditionnelles des Orientaux pour les transformer ou les détruire. Mais quelles idées fécondes et vivantes trouverait-on dans la littérature tout artificielle des Apollonius et des Callimaque? Qu'importe que l'astronomie, les mathématiques, la géographie, l'anatomie

1. Ou lettrés : *lettrés* et *grammairiens* sont deux mots synonymes par leur origine et par leur signification.

soient cultivées avec succès, et que l'histoire se montre plus curieuse et plus érudite? La science de l'âme et de la vie fait-elle un pas? Que les Grecs, en inoculant aux Orientaux l'art des disputes et des subtilités, leur aient appris à regarder en face leurs préjugés et leurs superstitions indigènes; que même les théories stoïciennes sur le droit et sur la cité universelle se soient généralement propagées, je le veux bien; mais les Grecs communiquèrent-ils à l'Orient une idée essentielle à toute vraie civilisation, celle de la dignité de l'homme purement homme? Qu'on y fasse attention: ces pays, où s'élaborèrent les premières ébauches de la métaphysique chrétienne, ont-ils jamais été bien profondément imbus de l'esprit tout moral de l'Évangile? Et les principes de vie, de renouvellement et de civilisation, contenus dans la foi nouvelle, ne se sont-ils pas rapidement arrêtés et desséchés en Orient, parce qu'il était mieux préparé à l'ascétisme, qu'à cette libre et active moralité, qui doit être où est le véritable esprit de Dieu?

C'est dans l'Occident, c'est dans les pays de langue latine, et non dans ceux de langue grecque, que le Catholicisme, c'est-à-dire la religion de l'unité, s'est solidement établi. Rome acheva ce que la Grèce avait commencé; et comme elle fut dans l'antiquité le centre de l'unité de l'Empire, elle devint le centre de l'unité morale et spirituelle pour les temps modernes: tant elle avait marqué les peuples conquis d'une ineffaçable empreinte! Voilà certes le fait le plus considérable de l'histoire de l'Occident, et quiconque en ignore les causes secondes ou naturelles, ne se fera jamais qu'une idée fausse des progrès de la civilisation.

Rome, qui se ressouvint toujours d'avoir été d'abord un asile de *Bruti* ou d'esclaves fugitifs, qui admettait facilement l'étranger dans son sein, qui naturalisait aussitôt l'esclave affranchi, et qui, même avant l'empire, mérita d'être appelée la plus publique et la plus humaine de toutes les cités, eut un art qui manqua toujours à la Grèce, celui de s'assimiler les autres peuples. Lorsque le principe de la force se fut usé par ses propres excès et qu'il expira, faute d'aliment, dans la conquête universelle, la république, qui n'était plus qu'une faction de nobles, disparut, et Rome revint à son vrai génie: elle fut comme l'asile universel ouvert aux nations. Mais désormais ce n'est ni l'instinct politique inspiré par la nécessité, ni la prudence seule, qui préside à sa conduite généreuse à l'égard des étrangers: il s'y mêle des idées plus hautes. On a dit que la théorie du Stoïcisme était grecque, mais que la pratique en fut romaine; rien de plus vrai, pourvu qu'on ne se borne pas à entendre que le Stoïcisme produisit quelques grandes âmes comme Caton, ou qu'il prêta au droit de l'empire quelques-unes de ses définitions et ses méthodes. La pratique du Stoïcisme fut toute romaine, parce que Rome présenta seule quelque image de cette cité universelle, qui est toute la nouveauté du Stoïcisme. Telle est l'œuvre, en effet, de cette ville impérieuse, et les anciens eux-mêmes l'avaient compris. Écoutez Plutarque: « De même qu'au dire de quelques philosophes le monde, au commencement, ne voulait pas être monde; que les corps refusaient de se joindre et de se mêler pour donner une forme unique à la nature; et que tous les éléments, luttant les uns avec les autres, formaient une violente tourmente, jusqu'au moment où la terre commença à s'affermir elle-même et à présenter aux autres corps une assiette ferme et assurée: de même les grands empires et les grandes dynasties, qui étaient entre les hommes, se remuaient au hasard et se heurtaient les uns contre les autres, parce que nul n'était assez fort pour commander à tous, quoique chacun eût cette ambition; il y avait ainsi un étrange mouvement, une agitation désordonnée et sans but, une mutation perpétuelle

parmi les choses humaines, jusqu'à ce que Rome, venant à prendre force et accroissement, s'agrégeât les autres peuples et jetât dans la grandeur de l'empire les solides fondements d'un ordre pacifique........... Oui, la fortune entra dans Rome pour y faire sa demeure, la fortune, fille de la Providence, et sœur de la persuasion et de l'égalité.» Les philosophes de l'empire parlent sans cesse de la cité universelle; les historiens, les poëtes, les rhéteurs et les écrivains de toute espèce sont remplis de vues sur la paix, sur l'égalité, sur la civilisation que le monde doit à Rome; et Tacite peut sans invraisemblance mettre ces remarquables paroles dans la bouche de Cérialis, s'adressant aux Lingons et aux Trévirs: «La Gaule eut toujours des tyrans et des guerres, jusqu'à ce qu'elle se réfugiât sous nos lois; et nous, quoique tant de fois insultés, nous ne vous avons imposé par le droit de la victoire que les seules charges indispensables au maintien de la paix. Tout le reste vous est commun avec nous; vous commandez le plus souvent vous-mêmes nos légions; vous gouvernez vous-mêmes vos provinces ou les autres: nul privilége, nulle exclusion; vous profitez également de nos bons princes, quoique vivant loin d'eux; les cruels ne pèsent que sur ce qui les approche....... Songez-y: les Romains chassés, ce dont vous gardent les dieux! il n'y aura plus que guerre entre les nations. Huit cents années, la fortune, la conduite et la discipline ont consolidé ce vaste assemblage, qui ne peut être détruit qu'en écrasant ceux qui viendront l'ébranler. Mais le premier danger sera pour vous, qui avez de l'or et des richesses, premières causes de toutes les guerres. Aimez donc, chérissez la paix, et cette ville, où, vainqueurs et vaincus, nous jouissons tous des mêmes droits.» Chose remarquable en effet : dès la fin du premier siècle, les vainqueurs et les vaincus ont pleinement conscience des destinées civilisatrices de Rome. «Cette

grande ville, comme le dit Pline, paraissait avoir été choisie par la Providence pour unir en un seul corps les empires épars et divisés, pour adoucir les mœurs, pour rapprocher par le commerce d'une langue unique tant de peuples aux idiomes barbares et discordants, en un mot, pour devenir la patrie universelle du genre humain et pour donner à l'homme *l'humanité.*» Et pourquoi? C'est qu'en adoptant généreusement les vaincus et en résumant tous les éléments de civilisation semés dans le monde, Rome était effectivement, comme le dit Pline, «la fille et la mère de l'univers.» *

Un oracle étrange des prêtres toscans avait annoncé sous Sylla un nouvel âge du monde; il s'était répété sous César, et Virgile l'avait chanté sous Auguste. Mais ce n'était point une nouvelle race d'hommes qui devait descendre du ciel: c'était le droit, c'étaient des idées nouvelles, c'étaient des sentiments jusqu'alors inconnus. Je ne reviendrai pas sur le développement du droit ni sur la fusion toujours plus intime, soit des hommes de race servile avec le peuple, soit des vaincus avec les Romains. Mais qu'il me soit permis d'insister sur des idées et des sentiments que, trop généralement, l'on croit étrangers à l'antiquité. La mer ne paraissait plus cet «*Oceanus dissociabilis*», que la sagesse des dieux avait destiné à séparer éternellement les peuples; on y voyait plutôt une grande voie de communication, ouverte par la nature même pour inviter les hommes à se fréquenter et à s'unir: et si toute terre ne portait pas toutes choses, comme Virgile l'avait chanté, les grandes routes, la navigation et le commerce rendaient communes à tout le monde les productions de chaque contrée. Quelle nouveauté que les paroles de Pline, glorifiant Trajan pour avoir nourri dans une disette

* Plut., Fort. des Romains, chap. I, 2. — Tacite, Hist., liv. IV, ch. 74. — Plin., Hist. nat., liv. III, chap. 6.—Aristide, Disc. XIV, sur Rome.

l'Égypte qui habituellement nourrissait Rome! « Combien les peuples doivent se réjouir d'être soumis à notre domination, aujourd'hui que nous avons un prince qui dispose de la fécondité, qui la porte à son gré où la conjoncture et le besoin le demandent, qui ne nourrit et ne protège pas avec moins de soin une nation séparée de nous par de vastes mers, que si elle faisait partie du peuple romain! Le ciel lui-même ne dispense jamais si également ses faveurs, qu'il rende à la fois toutes les terres fertiles. Mais si notre empereur ne chasse pas la stérilité de tous les pays du monde, il conjure du moins les maux qu'elle traîne à sa suite; s'il ne donne pas à tous la fertilité, il leur en assure du moins tous les avantages. Il sait si bien unir l'Orient à l'Occident par un échange de richesses, que les peuples, quels qu'ils soient, jouissent de tout ce que produisent les différents climats.... Tant que les nations jouissent isolément de leurs propres biens, elles sont seules à supporter tout le poids de leurs maux. Dès qu'elles sont réunies, les biens, confondus et mis en commun, appartiennent à tout le monde, et les maux ne tombent sur personne. » *

De là un remarquable sentiment de la solidarité des hommes avec les hommes, des peuples avec les peuples. Les bandes d'Antonius Primus pillent Crémone et veulent en vendre les habitants comme esclaves : on ne trouve point d'acheteurs. Rome presque tout entière est la proie d'un incendie; les habitants de Lyon envoient de grandes sommes pour soulager les victimes. Lyon périt à son tour par un semblable désastre; Rome et l'empereur s'empressent de venir à son aide. Je ne dirai pas que les cités de l'Asie-Mineure, qui furent si souvent ruinées par des tremblements de terre ou par d'autres accidents, n'implorèrent jamais en vain la muni-

* Plut., Vie de Sylla. — Virg., Egl. IV. — Plin., Panég., chap. XXX, XXXI, XXXII.

ficence des empereurs: cette charité, si c'en est une, appartient toute à la politique. Mais n'a-t-on pas vu plus d'une fois ce qu'Aristide raconte pour Smyrne? «Les Grecs asiatiques, écrit-il, envoyèrent de tous côtés, par terre et par mer, toutes sortes de provisions aux malheureux qui voulaient rester sur le sol de leur ville détruite. Ils rivalisaient à l'envi pour recueillir les autres, leur procuraient des chariots de transport et des subsistances, et leur offraient de partager leurs maisons et tout ce qui est nécessaire pour vivre, comme à des parents ou à des enfants. Ils ne se montraient pas moins affectés, que si le malheur d'une seule ville eût été une calamité publique pour l'Asie entière.» La philosophie, un droit plus équitable et les mœurs de la paix concouraient donc à perfectionner cette unité et cette civilisation romaines, «le plus grand et le plus beau chef-d'œuvre, qui se fût encore vu parmi les hommes.» C'était plus que le retour de l'âge d'or promis par Virgile sur la foi des oracles de l'Étrurie; c'était la justice et l'humanité, s'essayant, avec la pleine conscience d'elles-mêmes à former cette cité universelle, rêvée par les philosophes. *

Il ne manquait à ce grand corps qu'un seul lien, le plus puissant de tous, une religion qui résumât tous les principes d'humanité et de justice épars dans la société romaine, et qui devînt l'âme de l'Empire. Car le paganisme, avec ses mille divinités capricieuses et discordantes, n'était plus qu'une grossière puérilité au milieu d'un monde arrivé à l'âge d'homme. C'est alors que le Christianisme commença ses conquêtes, préparant, à côté de la catholicité légale et politique, une catholicité supérieure et plus profonde, celle qui unit les êtres raisonnables par la foi et par la conscience.

* Tac., Vist., liv. IV, ch. 32, 33; - Ann., IV, 12; XII, 58. — Aristide, Palin. de Smyrne. — Plut., Fort. des Rom., ch. I.

A quelque point de vue qu'on se place, au point de vue tout théologique de Bossuet, ou bien à celui des historiens purement rationalistes, on ne saurait voir là une coïncidence fortuite. Dès que, par l'effet des persécutions, la foi nouvelle mit le pied hors de la Judée, elle ne pouvait manquer d'être saisie de l'esprit d'universalité qui était partout, et de devenir le Catholicisme. Ceux de ses adversaires qui l'attaquaient par d'autres armes que par celles des bourreaux lui reprochaient de n'être ni juive, ni grecque, ni romaine. Qu'étaient-ils donc eux-mêmes? Et n'était-ce pas artificiellement qu'ils étaient devenus ou allaient devenir citoyens de Rome? Les chrétiens abandonnaient les dieux des ancêtres pour courir à un Dieu nouveau : mais où étaient les lois, les institutions, les mœurs et les croyances des ancêtres? On criait aux convertis qu'ils n'étaient pas un peuple, mais une société d'hommes ramassée de tous les peuples; et ce qui s'appelait le peuple romain n'était-il pas un composé de toutes les nations, formé soit par l'affranchissement, soit par la concession du droit de bourgeoisie? Et la cité romaine n'avait-elle pas, comme l'Église, ses membres épars en Italie, en Grèce, dans les Gaules, dans les Espagnes, en Europe, en Asie et en Afrique? Le Christianisme poursuivait donc sa marche victorieuse au travers des objections inconséquentes, des railleries insensées et des fureurs de la persécution Soutenu par la force même des choses, autant que par l'autorité triomphante de la vérité, il s'acheminait rapidement avec l'irrésistible élan de l'enthousiasme, à cette universalité, tant désirée par les philosophes, et que les efforts des empereurs et des jurisconsultes n'avaient réalisée qu'à demi. Il prêchait un seul Dieu, père et sauveur des hommes, une seule Église qui donne à ses enfants droit de cité dans le ciel, l'égalité morale de tous devant le Seigneur, l'amour et la fraternité à l'égard de ceux que le Christ était venu racheter de son sang, alors même qu'ils rejetteraient les bienfaits de son sublime sacrifice. Il affermissait les forts en les sanctifiant par l'humilité et par la charité. Il relevait par la foi et par l'espérance les faibles que l'ignorance et la misère avaient abattus : il retrempait jusqu'à l'héroïsme les âmes amollies par les corruptions de la paix : chez tous, il renouvelait le sentiment de notre dignité céleste, en montrant, par delà les luttes et les angoisses de cette vie, les couronnes bienheureuses de l'immortalité. Il allait plus loin que les empereurs et que les légistes, plus loin que les philosophes, en s'emparant par la foi des profondeurs les plus intimes de l'âme, et par là il fondait une unité spirituelle, plus étendue et plus durable que l'unité politique de l'Empire. Le polythéisme décrépit voulut se rajeunir en couvrant sa vieillesse de quelques lambeaux de spiritualisme, et les philosophes, qui ne devraient jamais être que du parti de l'avenir, eurent la folie de se faire les défenseurs d'un culte déjà passé. Polythéisme travesti, philosophie grimaçant la religion, dévotion littéraire et artistique poussée jusqu'à la manie, superstition de l'habitude et de la vieille gloire grecque ou romaine, rien ne tint contre la Foi, que Constantin fit asseoir à côté de lui sur le trône des Césars. Je ne m'enquiers pas si le Christianisme gagna ou non à son alliance avec le Pouvoir : je dis seulement que l'acte de Constantin fut la conséquence et le couronnement nécessaire de cette transformation morale, qui avait commencé avec la conception de la cité de Dieu, qui avait reçu un commencement d'accomplissement dans la fusion des peuples de l'Empire et dans l'établissement du droit romain, et qui ne se consommait que dans le Catholicisme. N'était-il point temps d'ailleurs que les intelligences se missent enfin d'accord avec elles-mêmes, et que des peuples, vieillis dans la civilisation et dans la philosophie, cessassent de bégayer disgracieusement les ridicules fables de leur

enfance? Gouvernement, population, lois, mœurs, croyances, tout recevait ou tendait à recevoir le sceau définitif de l'unité, et quelques progrès que la civilisation eût encore à faire, l'humanité prenait dans le Catholicisme une forme en harmonie avec ses tendances et avec ses vraies destinées.

Plût à Dieu que Dion Cassius eût dit avec vérité que là où les Romains étaient maîtres, il n'y avait plus d'esclaves! Car l'Empire eût pu alors se dissoudre, sans que l'Occident tombât dans l'affreuse barbarie où tout parut s'éteindre au commencement du moyen-âge. Mais les empereurs païens (et je parle des meilleurs) manquèrent de foi dans le droit et dans l'humanité. Quant aux empereurs chrétiens, ils furent trop occupés de querelles théologiques, auxquelles ils ne comprenaient rien, pour entendre les cris éloquents de Jean Chrysostôme contre la fatale iniquité de la servitude. Peut-être même était-il trop tard pour prendre à l'égard de l'esclavage une mesure efficace et qui sauvât l'Empire en le renouvelant. Mais je ne puis croire qu'une réforme légale, qui, deux siècles plus tôt, aurait rendu à des millions d'hommes leur personnalité en transformant simplement l'esclavage en servage, et qui aurait ainsi assuré à la civilisation une pépinière inépuisable de soldats, n'eût point suffi pour sauver l'œuvre des Romains. L'iniquité de l'esclavage était manifeste et reconnue; les empereurs avait été les premiers à jeter le cri d'alarme au sujet de la grande propriété et de ce qu'ils nommaient des nations d'esclaves; les Antonins, qui n'ignoraient ni l'injustice ni les dangers de cet héritage des siècles de violence et de barbarie, étaient pleins des plus humaines intentions: que manqua-t-il donc? Un peu de résolution et d'audace. Avec toute la générosité de leurs principes, les Stoïciens, en général, n'avaient pas de confiance dans les hommes, et ce scepticisme pratique éteignait en eux toute pensée révolutionnaire, toute espérance et toute ardeur des grandes réformes. «Non, disait Marc-Aurèle, les hommes n'en feront pas moins toujours les mêmes actions, quand tu devrais te crever de dépit..... Que je fais peu de cas de ces petits politiques, qui prétendent qu'on peut faire mener à tout un peuple une vie de philosophes! Les hommes ne sont que des enfants. O sage, quelle est ton entreprise? Fais de ta part ce que la raison demande. Tâche même dans les occasions d'y ramener les autres, pourvu que ce soit sans ostentation. Mais ne compte pas pouvoir établir la république de Platon. Sois content si tu peux rendre les hommes tant soit peu meilleurs: ce ne sera pas peu de chose. Un mortel pourrait-il changer ainsi les opinions de tout un peuple. Mais sans ce changement des consciences, que feras-tu? Des esclaves qui gémiront de la contrainte où tu les tiendras, des hypocrites qui feront semblant d'être persuadés.» Il n'aurait plus manqué en effet que cela, pour que l'Empire eût connu toutes les variétés de la tyrannie: après la tyrannie de la peur sombre et féroce, de la faiblesse stupide, de la scélératesse dénaturée, et de la démence ou sophistique ou furieuse, la tyrannie de la philosophie et de la vertu!.... Mais les circonstances ne demandaient point ce qu'elles ne demanderont jamais à un politique sensé, de faire un peuple de saints ou de sages, elles voulaient que la justice, violée par le droit du plus fort, fût rétablie à l'égard des trois quarts du genre humain, afin que la civilisation fût à jamais assise sur des fondements inébranlables. Les Antonins, comme le porte un de leurs rescrits, craignirent de léser les droits acquis des maîtres ou des propriétaires, et, par excès de modération et d'honnêteté, ils respectèrent une institution dont personne ne contestait l'iniquité ni les déplorables effets. Ils se contentèrent de mettre des limites aux abus les plus criants; et si leurs lois purent faire quelque bien dans les villes, je doute qu'elles aient rien changé dans les campagnes, où l'esclavage

se présentait sous ses formes les plus hideuses. C'est là que l'on rencontrait à chaque pas de misérables créatures, toutes marquées de tâches livides, le dos sillonné de stigmates sanglants, le corps à peine couvert de haillons en lambeaux, pâles, affreuses, mal nourries et écrasées de travail; la loi fermait les yeux: il fallait que le peuple des fainéants eût du pain. Mais laissons la justice et l'humanité pour ne nous occuper que de la politique. C'est précisément la politique qui exigeait impérieusement que l'esclavage fût modifié, sinon détruit; non pas, il est vrai, cette politique terre à terre, qui laisse tout tomber en ruine par esprit de conservation, mais celle qui sait, par des mesures hardies, réparer le mal à temps, de peur qu'il ne s'étende et qu'il n'emporte tout, les empereurs avec les empires. Personne n'eut le cœur et la sagesse d'oser, et l'esclavage subsista avec toutes ses corruptions et ses périls.*

Or, ce point seul négligé, tout le reste devait manquer tôt ou tard, et l'on vit s'abîmer tout à coup cette civilisation romaine, si laborieusement édifiée. Les païens s'en prirent au Christianisme, dont la folie, comme disait Julien, n'engendrait que de vaines disputes, et qui avait osé renverser l'autel de la Victoire. Les chrétiens, de leur côté, accusèrent de tout le mal l'obstination impie des idolâtres et la corruption du siècle. Déclamations qui n'expliquent rien et que l'histoire devrait rougir de répéter! Ce ne sont point les querelles théologiques, je pense, qui avaient tellement amoindri la population militaire de l'empire, que l'armée se recrutait, en grande partie, parmi les barbares; et quant à la corruption et à l'impiété, il est permis de croire qu'il y en avait autant, lorsque Marius exterminait les Teutons et les Cimbres, que lorsqu'Alaric foulait le sol sacré de Rome. L'Empire ne mourut ni de corruption ni de théologie, mais d'épuisement; et cet épuisement avait sa principale cause dans le plus déplorable système économique. Je n'entends parler ici ni des prodigalités folles de la cour tout orientale des derniers Césars, ni de cette multitude affamée de fainéants, qu'il fallait nourrir à Rome et à Constantinople, ni des effets désastreux de la fiscalité, ni même de cette absurde perception de l'impôt par les Curiales, la plus vexatoire qu'on ait jamais imaginée. Tous ces abus, joints aux excès du despotisme, ne suffiraient point, sans l'esclavage et la grande propriété, pour expliquer la langueur et la faiblesse militaire de l'Empire. Dès le temps de Pline les *latifundia* avaient tué l'Italie, et il prévoyait qu'ils tueraient bientôt les provinces. Partout, mais principalement dans les campagnes, le travail servile exterminait le travail libre, et la grande propriété dévorait la petite: des laboureurs au front marqué et aux pieds enchaînés, comme des forçats, remplaçaient la rude et mâle population des paysans, qui seuls peuvent défendre le pays qu'ils nourrissent. Les sujets d'un empire aussi vaste que celui des Romains n'ont plus de patrie; mais ils ont une famille et des intérêts à défendre; des esclaves n'ont ni patrie, ni famille, ni propriété; peu leur importe d'être à un Romain ou à des barbares. On est étonné du peu de résistance de l'Occident à l'invasion: c'est qu'on ne peut se faire à l'idée que les hommes manquassent dans un empire aussi vaste et aussi peuplé, et cependant ils manquaient: dans les villes, des habitants qui ne savaient plus remuer les mains que pour applaudir des mimes ou des gladiateurs; dans les campagnes, la servitude; nulle part, une race forte et laborieuse, capable de fournir des soldats. A quoi servait après cela, qu'un César, tremblant devant Attila et ses bandes, permît à tout Romain de fabriquer et de posséder des

* Marc-Aur., ch. XII, §. 17; XVIII, 8. — Apul., Mét., liv. VIII, p. 150; IX; 190.

armes de guerre[1]? Son rescrit impérial n'avait point la vertu de créer les mains viriles, qui devaient les porter. La civilisation se manquait à elle-même et aux principes qui l'avaient enfantée, en laissant subsister l'iniquité de l'esclavage : elle en périt et elle devait en périr. Je ne saurais voir là un de ces coups mystérieux de la Providence dont on a trop parlé, ni cette fatalité qui élève et qui abaisse en se jouant les choses humaines, et qui se plaît à renverser en un jour l'œuvre et l'espérance de tant de générations. Laissons aux déclamateurs et aux faiseurs d'oraisons funèbres ces considérations poétiques, qui n'expliquent rien, parce qu'elles expliquent tout. Il ne faut voir au fond de la décadence de l'empire romain qu'une faute immense qu'on pouvait éviter, et que sa nécessaire, mais juste expiation. Cela est non-seulement plus humain, mais encore plus conforme à l'idée de la Providence, que de supposer je ne sais quels caprices et quels coups d'état d'en haut, comme si Dieu avait à se prouver à lui-même sa puissance et sa force infinies.

L'unité romaine se dissout, entraînant dans sa chute la civilisation qu'elle soutenait ; ses fragments eux-mêmes se brisent en mille pièces et tendent de plus en plus à s'isoler, jusqu'à ce que la division et l'anarchie soient au comble dans ce bizarre et discordant assemblage qu'on appelle la féodalité. Il semble qu'après tant d'efforts pour former un peuple universel, représentant de l'humanité, on arrive à quelque chose de plus divers, de plus hétérogène, de plus confus et de plus hostile à soi-même dans toutes ses parties, que les premières sociétés grecques ou latines. Car ce n'est plus même la cité qui est en guerre périodique avec la cité ; c'est le château avec le château, l'homme avec l'homme, tous les jours et à tous les moments. Cette apparence est une illusion : la civilisation n'était point morte tout entière, et trois

1. Ordonnance de Théodose II, celui qu'Attila appelait son esclave.

choses restaient, qui donnaient au monde féodal un incontestable avantage sur le monde de la cité ; c'étaient le souvenir toujours vivant de l'unité romaine, une langue savante et le Catholicisme. Les populations vaincues ne pouvaient oublier leur vieux respect pour Rome, la cité souveraine, la ville sacrée ; les barbares eux-mêmes, frappés d'une admiration presque superstitieuse pour ce qu'ils venaient de détruire, cherchaient naïvement à réparer la majesté de l'Empire par des imitations éphémères, mais sans cesse renouvelées. Il résulta de ces souvenirs ineffaçables que le prestige de Rome grandit encore dans la défaite, et que tous les esprits s'habituèrent à se tourner avec une sorte de culte et de religion vers la ville éternelle. L'autorité que les papes cherchaient depuis deux siècles, mais qui échappait toujours à leur ambition, courut d'elle-même au devant d'eux ; elle leur était décernée facilement par la mémoire autant que par la foi des peuples ; elle leur fut confirmée par les rois barbares qui aspiraient au rôle de Césars et d'Augustes ; et le clergé de l'Occident, qui avait pris naturellement l'empreinte de la discipline romaine, ne conçut même pas l'idée de contester cette puissance nouvelle. C'est ainsi que fut scellée matériellement l'unité du Catholicisme, et cela, sans fraude, sans supercherie, sans violence, par la force naturelle des choses et par le consentement empressé de l'Église. L'unité romaine, faisant effort pour survivre à l'Empire et en quelque sorte à elle-même, trouva un asile tout préparé dans le sacerdoce. Ce fut le salut de tout ce qui restait de l'ancienne civilisation, et le fondement de la nouvelle. Le Catholicisme, qui avait maintenant son siége et sa pierre angulaire dans la vieille cité du commandement et de l'unité politique, eut aussi sa langue officielle et sacrée dans le latin, symbole et moyen de l'unité spirituelle. Un Allemand, un Français, un Italien, un Espagnol ne pouvaient plus

s'entendre; mais tous les clercs de l'Occident s'entendaient. Et ce n'était pas seulement la doctrine religieuse, mais encore tous les restes de l'ancienne culture intellectuelle, qui se perpétuaient d'âge en âge dans cet idiome immuable et universel, pour former et mûrir l'esprit moderne. Par là Dante donne la main à Virgile, Galilée à Ptolémée, Descartes à Aristote et à Platon, la pensée moderne à la pensée antique; et nous sommes tous ainsi plus ou moins les fils de la Grèce et de Rome. L'Europe avait donc beau se morceler à l'infini: elle avait dans le Catholicisme, produit et reste de l'ancienne unité, ce que n'avait pas d'abord le monde gréco-romain, une âme universelle et indestructible qui, fermentant au sein de cette masse confuse et la moulant incessamment à son image, produira par l'idée ce que Rome n'avait fait que par les armes. Que dis-je? L'unité de l'Europe, qui tend à devenir celle du monde, est beaucoup moins factice, beaucoup plus intime et plus profonde que l'unité romaine. Car elle rapproche et concilie les peuples sans anéantir leur variété nécessaire et la vie. Mais n'oublions pas que cette civilisation est un héritage, et que cette unité spirituelle s'est dégagée peu à peu, par le Stoïcisme d'abord, puis par le droit romain, puis par le Christianisme, de l'unité matérielle que Dieu avait faite par la main d'Alexandre et par celle de Rome. Le travail de la pensée antique n'a donc pas été inutile à l'humanité; et les barbares, en brisant l'Empire, n'en détruisirent que le corps fragile et déjà caduc, sans atteindre l'immortel esprit d'universalité que le temps et la philosophie y avaient déposé. C'est en quoi les commencements de la société moderne diffèrent de ceux de la Grèce et de Rome; et nous ne devons, en grande partie, cette supériorité qu'aux travaux de ceux que nous avons suivis et dépassés. Oui, je le répète, on voit partout à la surface de la nouvelle société, qui s'élève sur les ruines de l'empire

romain la division, le privilége, l'inégalité, la violence et la guerre. Mais produit impérissable des âges et de la philosophie, un principe d'union, de justice et d'humanité vit et couve, comme une âme puissante, au sein de ce chaos, pour en tirer avec le temps l'harmonie et la paix. Voilà le fruit du long travail philosophique et politique de l'antiquité, le précieux patrimoine qu'elle nous a légué. Laisserons-nous dépérir cet héritage sacré, accru par le moyen-âge, par la Réforme et surtout par la Révolution? Ne nous leurrons pas des mêmes illusions que les contemporains de Marc-Aurèle: comme eux, nous sommes à la fois dans une époque de décadence et de régénération. Mais nous persuaderons-nous enfin, pour échapper aux déceptions qui ont affligé leurs descendants, qu'il n'y a de principes vraiment conservateurs que la justice, la liberté et le progrès? La corruption ne se met fatalement que dans les eaux dormantes; les grands fleuves se débarrassent par leur mouvement même de ce qu'ils charrient d'impur. Il n'y a de dépérissement et de mort dans la nature, que lorsque les objets n'ont plus la force de croître; mais la civilisation peut toujours se perfectionner; l'humanité n'a pas de point d'arrêt nécessaire et invariable; et c'est le mouvement ou le progrès qui renouvelle sans cesse l'œuvre sociale, non pour la détruire, mais pour l'entretenir et la conserver:

Motus alit, non mutat opus!

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

CICÉRON 1

Destinée et génie de Rome. — Altération des mœurs romaines. — Cicéron : loi et cité universelles ; justice et bienfaisance. — Théologie : polémique contre le polythéisme ; négation de la divination et des miracles. — Immortalité de l'âme. — Révolution imminente : côté religieux ; côté politique, Cicéron et Jules-César.

ÉTAT MORAL ET SOCIAL DU MONDE GRÉCO-ROMAIN . . . 55

Politique inconséquente des Césars. — Empereurs et philosophes. — Caractères nouveaux du Stoïcisme. — Cité universelle : Rome ; émancipation des vaincus. — Les affranchis : émancipation morale des affranchis ; travail. — Esclavage ; 1° Sénéque : égalité morale des hommes ; 2° Epictéte : égalité naturelle des hommes ; 3° Dion : nullité des droits du maître. — Progrès de l'idée de l'égalité dans les classes éclairées et dans les villes. — Famille : sa corruption et causes de cette corruption ;

Pages.
correctifs des empereurs ; idéal des philosophes. — Pouvoir marital : réciprocité des obligations des époux. — Pouvoir paternel : infanticide ; exposition des enfants ; devoirs des parents à l'égard des enfants ; droit de vie et de mort ; successions ; inviolabilité des droits du sang ; émancipation et liberté des enfants ; droit de l'affection maternelle opposé au pouvoir du père. — Pureté ou chasteté : dans la femme, matrone romaine ; dans l'homme. — Amour. — Changement des mœurs sous Vespasien : Rome et les provinces ; les hautes et les basses classes. — Prostitution et esclavage ; corruption de la famille par l'esclavage. — Philanthropie naturelle : tolérance ; charité ; aumône et invectives contre la dureté des riches ; essais de bienfaisance publique et associations de secours mutuels. — Lois et humanité : gladiateurs ; exposition aux bêtes. — Sophistes et déclamateurs. — Droit romain : famille ; affranchis ; esclaves ; question. — Droit romain et Stoïcisme.

ÉTAT RELIGIEUX DU MONDE GRÉCO-ROMAIN 218

Considérations générales : rôle religieux des empereurs ; mouvement religieux de l'Occident et de l'Orient. — Occident : unité de Dieu ; explication du polythéisme ; Minerve ou le Logos ou Verbe divin. — Providence. — Dévotion et prière. — Culte : divination ; explication de l'idolâtrie. — Immortalité de l'âme ; ciel ; amour de la mort et espérance. — Dévotion païenne : Apulée ; essais de réforme religieuse : Apollonius. — Crédulité et superstitions populaires. — Universalité du besoin religieux. — Orient : prosélytisme judaïque ; progrès du dogme, verbe, immortalité de l'âme. — Esséniens et Thérapeutes. — Philon le Juif : son exégèse. — Verbe ou Logos ; esprit d'universalité. — Mysticisme. — Plutarque : mythe d'Isis et d'Osiris ; dualisme. — Gnosticisme oriental. — L'Orient, la Grèce et Rome.

Pages.
PHILOSOPHIE GRÉCO-ORIENTALE 326

Dangers de la Gnose. — Néo-platonisme ; son but et ce qu'il devait faire. — Bien, liberté et vertu. — Des vertus et de leurs espèces. — Détachement et impassibilité ; quiétisme. — Contemplation, extase. — Grandeur et faiblesse du Néo-platonisme ; misères de l'Empire romain ; appétit d'un monde meilleur. — Religion et théurgie : opposition au christianisme. — Division de l'école : Porphyre ; Jamblique. — Fausse dévotion des philosophes alexandrins et des lettrés. — Julien. — École d'Athènes ; son manque d'originalité. — Abdication de la philosophie. — Liberté et Providence ; grâce. — Théorie de Proclus sur l'amour ; sur la prière. — Providence et mal. — Chrétiens et païens. — Tolérance religieuse. — Influence des Alexandrins.

CONCLUSION. 419

Vraie origine de la civilisation ou de l'humanité. — Grèce ; idée de la civilisation et ses progrès. — Rome ; réalisation des idées grecques ; unité. — Ruine nécessaire de la civilisation gréco-romaine. — Qu'en est-il resté ?

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned or renewed at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

DEC 10 1932		



